ABHANDLUNGEN ZUR SYSTEMATISCHEN PHILOSOPHIE

Friedrich Harms




600059091U

ABHANDLUNGEN

ZUR

SYSTEMATISCHEN PHILOSOPHIE

VON

DR. FRIEDRICH HARMS
ORDENTLICHEM PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT ZU BERLIN.





BERLIN 1868.
VERLAG VON WILHELM HERTZ.
(BESSERSCHE BUCHHANDLUNG.)

Seinen Freunden

Karl Müllenhoff und Wilhelm Nitzsch.

Vorrede.

Die folgenden Abhandlungen haben zum Inhalte Fragen der systematischen Philosophie. Nur die letzte über die Philosophie Fichte's bezieht sich auf die Geschichte der Philosophie. Sie enthält eine Darstellung der Fichte'schen Philosophie nach ihrer geschichtlichen Stellung und ihrer inneren Bedeutung. Schon in meiner Schrift über den Anthropologismus in der Entwicklung der Philosophie seit Kant, Leipzig 1845, habe ich geltend gemacht, dass die Lehre Fichte's nicht richtig aufgefasst werde, wenn man sie nach dem parteiischen Urtheile von Schelling in seiner Streitschrift „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre", wie das bisher geschehen ist, darstellt. Fichte hat nicht zwei verschiedene Systeme gelehrt, seine Lehre nicht durch die Schelling'sche Naturphilosophie verbessert, sondern die verschiedenen Darstellungen, welche Fichte von seiner Philosophie gegeben hat, enthalten ein und dieselbe ausschliesslich ethische Weltansicht, welche auch schon in den ersten

Schriften aus der Jenenser Periode enthalten ist. Bisher hat man überdies nur die unverkennbaren und allbekannten Einseitigkeiten in Fichte's Methode und Weltansicht sich bemüht hervorzuheben. Uns scheint es aber richtiger das Wesen der Fichte'schen Philosophie in ihren positiven Leistungen zu erkennen. Zu einer solchen Darstellung gab besonders Anlass die Feier des hundertjährigen Geburtstages von Johann Gottlieb Fichte.

Die Bezeichnung systematische Philosophie gebrauchen wir im Gegensatze zur Geschichte der Philosophie. Diese halten wir für eine historische Wissenschaft. Die Philosophie selbst aber ist keine Historia. Dass sie sich selbst dafür gehalten hat und sich die Aufgabe stellte, die Thatsachen der Natur und der Geschichte aus Begriffen zu construiren, hat ihre Fortentwicklung gestört und Anlass gegeben zu der Entstehung eines Empirismus, der gegenwärtig das Studium der Philosophie benachtheiligt, da man meint, auf dem Wege der Empirie oder der Geschichte könnte Alles erkannt werden. Von der Stellung der Philosophie zu den empirischen oder geschichtlichen Wissenschaften handelt unser Aufsatz „Ueber die Aufgabe und die Bedingungen einer Philosophie der Geschichte". Die Philosophie soll den Begriff der Wissenschaften erklären. Sie löst aber ihre eigene Aufgabe nicht, wenn sie leisten will, was die empirischen oder die geschichtlichen Wissenschaften zu erkennen haben, denn die Aufgabe der Philosophie kann nicht durch ein historisches Erkennen gelöst werden.

Das „Problem der Philosophie" sucht die Selbstständigkeit der Philosophie in ihrer Aufgabe neben den besonderen

Wissenschaften der Empirie zu begründen. Wir anerkennen zwei Arten von Wissenschaften neben einander, die besonderen Wissenschaften der Empirie und die Philosophie. Sie ist nicht das Ein und All der Wissenschaften, aber doch eine nothwendige Wissenschaft neben den empirischen, welche die Grundbegriffe des Erkennens, die sie in der Natur- und der Geschichtsforschung beständig anwenden, nicht ohne die Hülfe einer zweiten Art von Wissenschaft, der Philosophie erklären können. Ausführlicher ist die Philosophie nach diesem ihrem Begriffe von uus dargestellt worden in der Schrift: Prolegomena zur Philosophie. Braunschweig 1852.

„Die inductive Methode“ enthält eine Darstellung dieses Verfahrens nicht auf der Grundlage des Sensualismus, worauf die Nachfolger Bacon's die inductive Methode noch gegenwärtig basiren. Der Sensualismus giebt keine richtige Beschreibung der inductiven Methode, da er jede objective Erkenntniss in Zweifel zieht und das Denken nur für ein passives Medium ansieht, wodurch im Erkennen nichts geleistet werde, da alle Erkenntnisse durch die Sinne gegeben sein sollen. Die Induction aber will den objectiven Zusammenhang der Thatsachen erkennen, und nimmt an, dass durch das Denken aus den Sinnen mehr erkannt werden könne als in den Sinnen erkannt wird.

Diese drei Abhandlungen kann man zur Logik rechnen, da sie den Begriff der Wissenschaften und die Methoden des Erkennens untersucht. Die folgenden Abhandlungen gehören zur Metaphysik, welche die Wissenschaft ist von den drei Realprincipien des Erkennens, der Materie, der Seele und dem Absoluten.

In der deutschen Philosophie giebt es vornämlich zwei metaphysische Weltansichten, die pantheistische Evolutionslehre von Schelling und Hegel, die kein bleibendes Sein anerkennt, und die chaotische Vielheitslehre von Herbart, welche in der bestehenden einheitlichen Ordnung der Welt nur einen blendenden Schein des populären Bewusstseins erkennt. Der Aufsatz „Von den Sätzen", „Erläuterungen zur Metaphysik" vertheidigt die beiden Annahmen, welche von der Evolutionslehre und der chaotischen Vielheitslehre verworfen werden. Realprincipien des Erkennens giebt es überall nicht, wenn die Materie und der Geist beständig in dem Flusse des Werdens verschwinden.

Die Metaphysik hat ausserdem von jeher Gott als den Grund der einheitlichen Ordnung in der Welt, wornach in ihr Alles geschieht, anerkannt. Wenn der Begriff von Gott aber nicht zur Metaphysik gehört, und kein Realprincip des Erkennens sein soll, so bleibt nur die Annahme einer an sich zusammenhangslosen Menge einfacher Wesen nach, welche das unbegreifliche Wunder bewirken, dass sie in einem Zuschauer den blendenden Schein einer einheitlichen Weltordnung hervorrufen.

Die Materie halten wir für ein Realprincip des Erkennens, nicht aber für ein blosses Phänomen, wofür die genannten beiden Richtungen in der Metaphysik sie ansehen. Die „Drei Ansichten über das Wesen der Materie" geben einen Beweis von der objectiven Existenz der Materie, welche das Princip der Wechselwirkung der Dinge, das Band ihrer Communication ist.

„Die Modificationen des naturwissenschaftlichen Atomis-

mus“ zeigen, dass es in den Naturwissenschaften mannigfache Modificationen aber keine einheitliche Lehre des Atomismus giebt, der überall keine Erklärung von dem Wesen der Materie, sondern nur ein Urtheil über ihre Existenz enthält, dass nämlich die Materie ohne eine Vielheit des Seienden nicht gedacht werden könne. Was dies Seiende aber ist, darüber liegt in der Annahme seiner Vielheit keine Erklärung. Die Atomenlehre giebt nur eine Interpretation eines Begriffes der Materie, dessen Gültigkeit in ihr selbst nur eine Voraussetzung bildet, welche sie selbst nicht begründet.

Der Materialismus lehrt die Körperlichkeit des Geistes. Er sieht nur in der Materie, nicht aber in der Seele ein Realprincip des Erkennens. Die geistigen Thätigkeiten sollen körperliche Vorgänge in Folge gewisser Verbindungen und Gestaltungsformen der Materie sein. Bisher ist es nun aber noch nicht gelungen nachzuweisen, in welchen körperlichen Vorgängen die geistigen Thätigkeiten bestehen, welche jeder unmittelbar in sich wahrnimmt. Nur vage Vergleichungen zwischen vermutheten körperlichen Vorgängen und geistigen Functionen bilden die Psychologie des Materialismus. Er hofft aber, dass es dereinst, wenn die Wissenschaften erst weiter fortgeschritten sein werden, gelingen werde, die körperlichen Vorgänge nachzuweisen worin die geistigen Thätigkeiten bestehen. Bis diese Hoffnungen und Prophezeiungen, welche den Glaubensinhalt des Materialismus ausmachen, sich erfüllen werden, ist indess die Lehre von der Körperlichkeit des Geistes Sache eines persönlichen Glaubens, aber nicht der Wissenschaft, welche ihre Lehren auf Thatsachen und Begriffen, nicht aber auf Hoffnungen und Prophezeiungen gründet. Mit dem

Glauben der Corpuscularphilosophen einen Streit zu führen, liegt uns ferne. Nur ihre metaphysischen Voraussetzungen, welche sie zugleich als Stützen ihres Glaubens gebrauchen, haben für uns ein gewisses Interesse. In „der Weltansicht des Materialismus" haben wir zu zeigen versucht, wie die metaphysische Grundlage, worauf diese Weltansicht, welche als ein neues Evangelium allen Völkern verkündet wird, auferbauet wird, mit sich selber uneinig, die neue Weltordnung nicht zu tragen vermag, da ihre Grundbegriffe ununtersuchte Dogmen sind.

Die Abhandlung „Freiheit und Nothwendigkeit" liegt auf dem Uebergange von der Metaphysik zur Ethik, welche den dritten Theil der Philosophie bildet. Der Begriff der Freiheit bildet die Voraussetzung und die Bedingung der sittlichen Welt, da jedes sittliche Urtheil über eine freie Thätigkeit gefällt wird. Die Thatsachen der sittlichen Welt beweisen daher auch direct die Realität des Begriffes der Freiheit. In dem Streite aber um die Freiheit und die Nothwendigkeit des Geschehens werden die Thatsachen einer sittlichen Welt zweifelhaft, da wenn alles nothwendig geschieht, jede sittliche Beurtheilung unzulässig ist. Die Berufung auf solche Thatsachen dient dann nicht mehr zum Beweisgrunde für die Annahme der Freiheit. Soll diese Annahme begründet werden, kann dies nur aus den metaphysischen Grundsätzen geschehen, welche zum Beweise für die Nothwendigkeit des Geschehens dienen. Solche Beweise haben wir zu führen versucht. Es folgt hieraus aber auch zugleich, dass eine Ethik, welche ihre Verbindung mit der Metaphysik und der Logik, mit denen sie nur zusammen ein Theil der Philosophie ist, zerreisst, ihren

ersten Grundbegriff, den der Freiheit, nicht rechtfertigen kann. Sie ist dann nur eine zweifelhafte empirische aber keine philosophische Wissenschaft, welche die Aufgabe hat, die Grundbegriffe des Erkennens zu erklären und zu rechtfertigen.

Die Abhandlung „Ueber den Staat" gehört dem dritten Theile der Philosophie an, den wir nach alter Gewohnheit Ethik nennen. Sie zeigt, dass die Politik eine ethische Wissenschaft, und dass das Volk die natürliche Grundlage des Staates ist. Der Staat ist eine Gesellschaftsform auf nationaler Grundlage, welche die Selbständigkeit der Familie und des häuslichen Lebens, sowie das allgemeine Band der Völker in den allgemeinen menschlichen Angelegenheiten als ein Recht anerkennen muss. Freiheit und Macht sind die Elemente des Staates. Die Aufgabe des Staates ist die Machtproduction für die Freiheit des Volkes. Die Abhandlung beschäftigt sich ferner mit der Frage nach dem Ursprunge des Staates und der Eintheilung und der Charakteristik der Staatsformen.

Die drei Abhandlungen „Freiheit und Nothwendigkeit", „Die inductive Methode" und „Drei Ansichten über das Wesen der Materie" sind aus Vorträgen entstanden, welche der Verfasser in einem wissenschaftlichen Vereine in Kiel gehalten hat. Die übrigen Aufsätze und Abhandlungen sind schon früher in verschiedenen Zeitschriften erschienen. Sie sind unverändert abgedruckt. Einige Aenderungen hätte der Verfasser wohl zu machen gewünscht. Eine Aenderung im Einzelnen vorzunehmen war aber nach der Fassung welche die Abhandlungen haben, nicht ausführbar. In die vorliegende Sammlung

sind übrigens nicht alle von dem Verfasser in verschiedenen Zeitschriften früher veröffentlichten Arbeiten aufgenommen. Eine vollständige Sammlung dieser Arbeiten zu veröffentlichen, muss er einer späteren Zeit vorbehalten.

Berlin, den 28. Juni 1868.

Inhalt.

Ueber den Staat.

Aus den Schriften der Universität zu Kiel vom Jahre 1865.

I.

Die Politik eine ethische Wissenschaft.

In der Periode des ehemaligen Naturrechts ging man für die Betrachtung des Staates nicht von seiner wirklichen Basis im Volke, sondern von der Annahme eines Naturzustandes aus, der von einer beliebigen Menge von Menschen ohne jede natürliche Einigung gebildet sein sollte. Man sah die Existenz des Menschen im Naturzustande als eine völlig isolirte an und entkleidete den Menschen zugleich von allen Attributen, welche ihn zum Menschen machen. Den Menschen im Naturzustande dachte man sich entweder wie Th. Hobbes nach der Art der Raubthiere, welche mit aller Welt im Kriege leben, oder wie J. J. Rousseau mehr taubenartig, in beiden Fällen aber nicht als Menschen, sondern als Thiere. Rousseau meinte, dass die Menschen im Naturzustande nichts anderes kannten, als das Bedürfniss nach Essen und Trinken und der Befriedigung des Geschlechtstriebes. Die Menschen und Völker sind aber von Anfang an, so weit die Geschichte reicht, Menschen gewesen. Der halbe Mensch, der bloss physische, dessen Existenz man im Naturzustande voraussetzte, kann nicht das Maass und die Norm für den ganzen Menschen sein. Es war daher auch kein Wunder, dass man aus dem Naturzustande

nicht herleiten konnte, was doch daraus entstanden sein sollte, Staat und Recht, und sich daher genöthigt sah, Recht und Staat aus der Willkür der Menschen durch Verträge entstehen zu lassen.

Durch die Ansichten dieser Zeit geht ein eigenthümlicher Zwiespalt. Das geschichtliche, politische und ethische Leben der Völker glaubte man nur begreifen zu können aus der Natur, die als Norm und Ideal dafür angesehen wurde. In der Natur geschieht aber Alles nach allgemeinen Gesetzen stets in derselben Weise nothwendig. Solche Gesetze wollte man auch für das geschichtliche und ethische Leben der Völker auffinden und glaubte ihre Gegenwart in dem Naturzustande der Menschheit, den man als ein Ideal der Vergangenheit ansah, wornach die Gegenwart und alle Zukunft sich richten müsse, voraussetzen zu können. Alles sollte als ein nach allgemeinen Gesetzen nothwendig Geschehendes, als ein Naturwerk begriffen werden, nicht blos das physische, sondern auch das geistige und sittliche Leben der Völker. Man konnte nun wohl imaginiren, dass dies in dem vorausgesetzten Naturzustande der Menschheit der Fall gewesen sei, in der Wirklichkeit aber waren diese allgemeinen Naturgesetze nicht nachweisbar, und sah man sich daher genöthigt, das geschichtliche Leben der Völker als aus der Willkür der Menschen entstehend anzunehmen. Der Willkür als einem Erklärungsgrunde wollte man entgehen, indem man sich bemühte, Alles auf die Natur zurückzuführen und als ein nach allgemeinen Gesetzen nothwendig Geschehendes zu begreifen, verfiel aber um so vielmehr in die Erklärungsart aus der Willkür, als das geschichtliche Leben der Völker in Rechts- und Staatsbildung aus blossen Naturgesetzen sich nicht erklären lässt und man doch keine andere Gesetze glaubte annehmen zu können. Die antimoralische Richtung des Naturalismus bewirkte es, dass er in der That Alles aus der Willkür der Menschen hervorgehen lässt, obgleich

sein Streben dahin geht, Alles als ein nothwendig Geschehendes, als Naturerzeugniss zu begreifen.

Es geschieht aber in der Welt nicht Alles nach allgemeinen Gesetzen nothwendig, sondern Einiges geht, wenn auch nicht aus der Willkür, so doch aus der Freiheit hervor, welche nach Endzwecken handelt und nach Gesetzen thätig ist, die, individuelles und persönliches Leben in sich umfassend, nirgends in einerlei Weise, sondern in mannigfaltigen Modificationen verwirklicht werden. Dies Leben gehört aber nicht der Natur, sondern der Geschichte und der sittlichen Welt an. Es kann daher auch nicht wie ein Naturphänomen aus den ersten Keimen des Daseins, dem imaginirten Naturzustande der Menschheit, und äusseren Ursachen, die nach allgemeinen Gesetzen stets dieselbe Wirklichkeit erzeugen, begriffen werden, sondern wird nur erkannt aus Endzwecken des Geschehens und aus Willenskräften, welche nach Gesetzen thätig sind, die in verschiedener Weise sich vollziehen. Das Suchen nach allgemeinen Naturgesetzen für das Leben der Völker in ihren Staatsbildungen wie in den übrigen Erzeugnissen derselben, ist der Irrweg des Naturalismus, da die Gesetze für dieses Leben keine physische, sondern ethische sind. Die Völker zeigen in ihren Staatsbildungen überall ihre Individualität, ja wenn man will, ihre Persönlichkeit. Das politische Leben der Völker stimmt wohl in allgemeinen Zügen der Formen und Einrichtungen des Staates mit einander überein, in der That aber ist es ein individuell verschiedenes. Wenn es dafür ein allgemeines Gesetz geben soll, so kann es nur ein solches sein, welches individuelle und persönliche Verwirklichung einschliesst. Gesetze aber, welche in abweichenden Modificationen sich vollziehen, sind keine physische, sondern ethische. Solche Gesetze setzen Freiheit voraus, die ihr Ziel nicht bloss verfehlen, sondern auch verschiedenartig treffen kann. Die Freiheit ist der Grund individueller Gesetzesvollziehung. Was der Naturalismus als

Willkür erklärt, weil er nur nach allgemeinen Gesetzen nothwendig Geschehendes kennt, besteht nur in der durch die Freiheit selbst begründeten individuellen Vollziehung ihrer Gesetze. Da das geschichtliche Leben der Völker in allen seinen Formen Individualität und Persönlichkeit zeigt, wird dadurch auch bewiesen, dass demselben Freiheit zu Grunde liegt, denn das Wesen der Freiheit liegt nicht in der Willkür des Abfalles von Gesetzen, sondern in der Art der Gesetzgebung und der Gesetzvollziehung. Dem nothwendig Geschehenden wird sein Gesetz gegeben, welches sich stets in gleicher Weise vollzieht, das frei Geschehende aber giebt sich selber das Gesetz, welches individuell verwirklicht wird. Freiheit ist Selbstgesetzgebung und individuelle Gesetzvollziehung. Da das politische Leben der Völker auf der Freiheit sich gründet, so wird die Politik auch mit Recht als eine ethische Wissenschaft angesehen, denn die Erklärung des Geschehens aus Freiheit oder, was dasselbe ist, da Wollen und Zwecksetzen einerlei ist, aus Endzwecken ist die ethische, während die Erklärung des Geschehens aus Kräften, welche nach allgemeinen Gesetzen nothwendig wirken, eine physische ist.

Schon Platon und Aristoteles haben die Politik als eine ethische Wissenschaft behandelt, welche den Endzweck des Lebens, die Mittel und die Bedingungen seiner Verwirklichung erkennt. Sie sahen die Politik als die wahre Ethik an, da der sittliche Endzweck nur im Staate zur vollen Darstellung kommt, der nothwendig ist zur Ergänzung und zur Vollendung des sittlichen Lebens der einzelnen Personen, welche in ihrer Isolirung den sittlichen Endzweck nur bruchstückweise verwirklichen können. Der Staat soll das sittliche Leben, dessen Princip die Gerechtigkeit ist, nach allen seinen Richtungen in der Gemeinschaft des Volkes darstellen.

Auch in der mittelalterlichen Philosophie sieht man die Politik als eine ethische Wissenschaft an. Im Mittelalter ist

aber die Ethik keine einheitliche, sondern eine zwiespaltige Wissenschaft, da man ein doppeltes Ethos, eins für das weltliche Leben im Staate und ein anderes für das religiöse Leben in der Kirche annahm. Die Griechen kennen nur ein und dasselbe Ethos, aber zwei Subjecte, woran die ethischen Forderungen gerichtet sind, das Leben der einzelnen Personen und das Gemeinschaftsleben des Staates. Die Griechen aber kennen nichts Höheres als den Staat und die Darstellung der Gerechtigkeit im Staate. In der christlichen Zeit anerkennt man daneben als die höhere sittliche Gemeinschaft die Kirche, welche mit dem Inbegriffe der Tugenden des religiösen Lebens, von Glaube Liebe Hoffnung zur Ergänzung dient zu dem bloss weltlichen Leben im Staate und der Gerechtigkeit, welche in ihm sich darstellen soll. Der Staat gilt ohne die Kirche für untauglich, den sittlichen Endzweck in der Gemeinschaft der Menschen sichtbar zu machen. Dadurch wird zugleich das Gebiet des Staates eingeschränkt auf das Leben in den weltlichen Geschäften, welches kein Zweck an sich, höchstens als Mittel und Vorbereitung gilt für das höhere Leben, welches von der Kirche geleitet, die Seele ihrer Bestimmung entgegenführt. Das gesammte sittliche Leben wird in diesem Gegensatz von Staat und Kirche, der bürgerlichen und der kirchlichen Moral aufgefasst und gespaltet, von denen indess keine das ganze Leben zu durchdringen vermag, das bürgerliche Ethos nicht, weil es sich auf das Absolute nicht bezieht, aber auch das religiöse Ethos nicht, weil es nur das schadhafte weltliche Leben ausbessert und ergänzt. In der sittlichen Welt sieht man also eine Incommensurabilität zwischen Mittel und Zweck, Staat und Kirche, weltlichem und religiösem Leben, zwischen den sittlichen Subjecten und ihren Objecten, die Subjecte selbst sind in sich gespalten in ein weltliches und nicht weltliches Leben, von denen keins den Endzweck zu verwirklichen genügt und die Person ganz erfüllen kann. Nur in

einem Punkte stimmen Staat und Kirche überein, da beide aufgefasst werden als göttliche Institute für die Erziehung des Menschengeschlechts. Darin spricht sich überhaupt die höhere und umfassendere Ansicht der christlichen Philosophie aus, dass sie nicht nur überall eine allgemeine, das ganze Menschengeschlecht umfassende Geschichte, sondern darin auch einen Plan annimmt, nach welchem der göttliche Wille die Völker und ihre Geschicke lenkt. Die Auctorität des göttlichen Willens gilt als das Princip der sittlichen Welt, weshalb die Rechts- und Staatsansichten dieser Zeit vorherrschend theocratisch sind.

An die Stelle des Gegensatzes von Staat und Kirche tritt in der neueren Philosophie der Gegensatz von Recht und Moral, der dem griechischen Bewusstsein völlig fremd ist, hier aber in gleicher Weise die gesammte Anschauung über das menschliche Leben beherrscht, wie der Gegensatz von Staat und Kirche im Mittelalter. Der Staat wird aufgefasst einerseits im Gegensatze zu dem fingirten Naturzustande des Menschen, andererseits als Rechtsanstalt im Gegensatze zur sittlichen Welt, so dass Staat und Recht gleichsam in einem Zwischenreiche liegen zwischen der physischen und der sittlichen Welt. Der Gegensatz von Recht und Moral, der die Denkweise beherrscht, ist aber nur nach seinem einen Gliede positiv, nach dem andern aber nur negativ bestimmt. Staat und Recht bilden die Position, die sittliche Welt aber nur eine Negativität, denn ihr gehört nur alles das an, was von dem Gebiete des Rechts und des Staats im menschlichen Leben ausgeschlossen ist. Der Naturalismus kennt nur einen negativen Begriff von der sittlichen Welt. Ihr gehört Alles an, was nicht durch die Zwangsmacht des Rechtes und seiner Anstalt, des Staats, erwirkt werden kann. In dem wirklichen Leben, das die Menschen alltäglich und in der Gemeinschaft führen, gebietet absolut und ausschliesslich das Recht und der Staat, nur in dem mehr occulten und vereinsamten Privatleben,

dessen Sphäre sich aber nicht bestimmen lässt, herrscht die negative Sittlichkeit. Die Staats- und Rechtslehre gelten daher auch nicht mehr als ethische Wissenschaften, sondern als von dem Reiche der übrigen Wissenschaften abgesonderte Disciplinen, welche in dem längstvergangenen Naturzustande und der Willkür der Menschen ihre besondere Grundlage haben. Die antimoralische Richtung des Naturalismus bewirkt es, dass man Recht und Staat wie Naturerzeugnisse ohne ethische Bestimmung und als Objecte der Willkür einer beliebigen Menge von Menschen in ihrer isolirten Singularität auffasst. Da man in dieser Richtung keine sittliche Endzwecke als immanente und constitutive Principien des Lebens, deren Existenz oder Erkennbarkeit man schlechthin in Frage stellt, anerkennt, so tritt an ihre Stelle die Betrachtung der Zweckmässigkeit, welche nur in relativen und äusseren Zwecken (oder vielmehr in blossen Mitteln) besteht. Denn die Auffassung des Geschehenen nach blosser Zweckmässigkeit ist nur ein Surrogat für die im Naturalismus fehlende ethische Betrachtung des Lebens der Völker. Wenn Alles, auch das geistige und sittliche Leben aus physischer Nothwendigkeit hervorgehen soll, so bleibt nichts anderes übrig, als das, was nun einmal doch daraus nicht erklärbar ist, als ein Object der Willkür und der Zweckmässigkeit aufzufassen. Wenn man die ethische Erklärung für nichts anderes hält, als eine Erklärung aus Willkür und Zweckmässigkeit, so beweist man dadurch nur, dass man in den Vorurtheilen des Naturalismus befangen ist, der in der Politik noch nicht zu den überwundenen Standpunkten gehört.

In der deutschen Philosophie ist man zu der Auffassung der Politik als einer ethischen Wissenschaft zurückgekehrt. Dies steht im Zusammenhange mit der Erneuerung der ethischen Wissenschaft durch Kant und der Erweiterung der Begriffe der sittlichen Welt durch Fichte. Wenn beide anfänglich in der Auffassung von Recht und Staat noch mehr sich

anschliessen an Vorstellungsarten des Naturalismus und des ehemaligen Naturrechts, ohne diesen Richtungen selbst anzugehören, so war doch durch Kant eine positive sittliche Weltansicht geltend gemacht, deren weitere Ausbildung zunächst schon durch Fichte von selbst dahin führte, auch das politische Leben als eine Sphäre der sittlichen Welt aufzufassen. Die verschiedenen Auffassungen vom Staate, welche sich bei Fichte finden, zeigen direct, wie in seiner Philosophie die von Kant zuerst gegebene ethische Grundlage sich stetig zu einer umfassenden sittlichen Weltansicht ausbildet, welche ihren Bereich über das gesammte geschichtliche Leben der Völker ausdehnt. Der ursprüngliche Rechtsstaat Fichte's[1]) wird zu einem Verwaltungsstaate) und schliesslich zu einem Erziehungsstaate [3]), der die Bestimmung hat, zur Gründung des sittlichen Reiches zu dienen. Fichte ist auch der erste Philosoph, der von dem kosmopolitischen Standpunkte der Politik auf der Grundlage des Naturzustandes in seinen Reden an die deutsche Nation fortschreitet zur nationalen Politik [4]), welche im Volke die natürliche Grundlage der Staatsbildungen erkennt. Volk, Staat und Recht ordnen sich ein in das Begriffssystem der Ethik.

Gegen Kant's und Fichte's Ansichten tritt mit Schelling und Hegel, Schleiermacher und Herbart wohl eine Reaction ein, indem sie die einseitige Stellung, welche der Ethicismus theils zur Natur, theils zu den Positionen der Geschichte einnahm, bekämpfen, und für das Staatsleben mehr die Abhängigkeit desselben von Naturbedingungen und den Ueberlieferungen der Geschichte zur Geltung bringen.

---

[1]) J. G. Fichte's sämmtliche Werke. Bd. III, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre.

[2]) S. W. B. III. Der geschlossene Handelsstaat.

[3]) S. W. B. IV. Die Staatslehre, oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche.

[4]) S. W. B. VII. Reden an die deutsche Nation. S. 359 u. f.

Sie haben aber doch Kant in der Anerkennung einer positiven ethischen Weltansicht und Fichte in der Extension dieser Weltansicht auf alle Gebiete des Lebens Folge leisten müssen, so dass gegenwärtig in der Philosophie allgemein die Politik als eine ethische Wissenschaft aufgefasst wird. Hegel's Philosophie des Geistes, Schleiermacher's Sittenlehre und Herbart's allgemeine praktische Philosophie beweisen einerseits die Universalität sittlicher Weltbetrachtung, zu welcher die Philosophie seit Fichte gelangt ist, und andererseits, dass die Politik als eine integrirende Disciplin jener Werke aufgefasst wird. Auch die später erschienenen Schriften von Stahl,[1]) Ahrens,[2]) Wirth,[3]) Chalybaeus,[4]) J. H. Fichte,[5]) Trendelenburg[6]) bestätigen dasselbe.

In der Auffassung von dem Wesen des Staates treten indess doch wesentlich verschiedene Standpunkte hervor. Hegel[7]) betrachtet in antiker Weise die Politik als die wahre Ethik, da nach ihm der Staat die vollständige Wirklichkeit der sittlichen Idee ist, worin die Freiheit zu ihrer vollen Wahrheit gelange und woran Theil zu nehmen die höchste Pflicht der Menschen sein soll.

Die mittelalterliche Auffassung vertritt Stahl, indem auch er ein doppeltes Ethos annimmt, ein subjectives, welches fordert, dass der Mensch das Ebenbild Gottes sei, und ein objec-

---

[1]) Friedrich Julius Stahl, die Philosophie des Rechts. 1856. 3 Bd. 3 Auflage.

[2]) H. Ahrens, die Philosophie des Rechts. Thl. 2. Die organische Staatslehre. 1850.

[3]) Joh. Ulrich Wirth, System der speculativen Ethik. 2 B. 1841—42.

[4]) H. M. Chalybaeus, System der speculativen Ethik, oder Philosophie der Familie, des Staats und der religiösen Sitte. 1850. 2 Bde.

[5]) I. H. Fichte, System der Ethik. 2 Thle. 1850.

[6]) Adolph Trendelenburg, Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. 1860.

[7]) Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Bd. VIII. Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. § 257. 258.

tives, welches in der von Gott dem Menschengeschlechte eingeprägten Weltordnung besteht, die in der Gemeinschaft durch Gemeinthat realisirt werden soll. Der Idee nach sollen subjectives und objectives Ethos übereinstimmen, thatsächlich aber fallen sie auseinander, da aus der Vollendung des Menschen nicht zugleich die Erfüllung der göttlichen Weltordnung hervorgehe, weil diese Erfüllung, abhängig von der Bethätigung der einzelnen Person, zufällig sei, und da das objective Ethos, die göttliche Weltordnung, nicht zugleich die Personen durchdringt. Diese zwiespaltige Ethik vermag ebenso wenig wie die mittelalterliche das menschliche Leben als ein, wenigstens seinem Plane nach einheitliches Ganze zu begreifen und setzt eine unausgleichbare Incommensurabilität zwischen dem sittlichen Endzwecke der göttlichen Weltordnung und dem Leben, worüber sie herrschen und wodurch sie erfüllt werden soll. Die göttliche Weltordnung ist nach dieser Auffassung ohnmächtig, das persönliche Leben zu durchdringen, und die vollendete Persönlichkeit kraftlos, ein Gemeinethos, ein sittliches Reich zu gründen. Dieser Zerfall des subjectiven und objectiven Ethos soll durch die Lostrennung des Menschen von Gott, durch den Sündenfall bewirkt sein. Zur Ergänzung des Defectes der sittlichen Welt dienen Recht und Staat, welche die göttliche Weltordnung aufrecht erhalten, aber doch auch nicht positiv zu erfüllen vermögen, sie verhindern nur, dass sie sich nicht in ihr Gegentheil verkehrt.[1]) Staat und Recht erscheinen hiernach nur als Nothbehelfe der sittlichen Welt, um ihren Defect einigermassen zu ersetzen.

Diese Erneuerungen des antiken und des mittelalterlichen Standpunktes in der Politik durch Hegel und Stahl entsprechen aber ebenso wenig dem politischen Bewusstsein der modernen Völker, welches einen grösseren Raum der persön-

---

[1]) Stahl a. a. O. B. 2. Abth. 1. S. 191 u. f.

lichen Freiheit fordert als jene Staatsbegriffe zulassen, als den Forderungen der Wissenschaft, welche die sich stets erneuernde Thatsache des Sündenfalls wohl als eine Thatsache erkennen, sie aber nicht als einen allgemeinen Begriff für wissenschaftliche Constructionen verwenden darf, da ohne Zweifel durch einen solchen Missbrauch nur ein Zerrbild entsteht. Denn diese seit Schelling übliche Manier die Thatsache des Sündenfalls als einen allgemeinen und nothwendigen Begriff zu behandeln, verdirbt alle wissenschaftliche Erkenntniss, welche nicht auf der Confundirung von Thatsachen und Begriffen, sondern auf ihrer Unterscheidung ruht.

Neben diesen beiden Richtungen, welche den antiken und den mittelalterlichen Standpunkt innerhalb der Entwicklung der deutschen Philosophie für die Auffassung des politischen Lebens der Völker erneuern, geht eine dritte Richtung, welche ebenso sehr die Forderungen des politischen Bewusstseins der modernen Völker als die Forderungen der Wissenschaften zur Anerkennung zu bringen bestrebt ist, und die in den Schriften der oben genannten Männer ihren Ausdruck findet. In allen drei Richtungen herrscht aber doch dasselbe Streben die Politik als eine ethische Wissenschaft auszubilden wie dasselbe durch den Entwicklungsgang der deutschen Philosophie seit Kant und Fichte bedingt ist.

II.

Volk und Staat.

Die Voraussetzung und die natürliche Grundlage des Staats ist das Volk. Staat und Volk gehören zusammen. Der Staat ist im Volke schon von Natur vorgebildet, indem das Volk an

sich eine Einheit ist, welche im Staate zum Bewusstsein kommt und als Zweck gewollt wird. Die Bildung des Staates ist die Aufgabe des Volkes. Daher sind die Einrichtungen und Formen des staatlichen Lebens verschieden bei verschiedenen Völkern, da jedes Volk nach seiner Individualität seinen Staat bildet. Volk und Staat verhalten sich zu einander wie eine natürliche und eine ethische Gemeinschaft. Die Einheit des Volkes ruht auf einem Naturprocess, die Einheit des Staates auf einem ethischen Processe.

Das sittliche Leben steht aber mit der Natur in einer nothwendigen Zurückbeziehung, weil die Natur als eine Schöpfung für den sittlichen Entzweck, der in ihr verwirklicht werden soll, prästabilirt ist und alle Kräfte in ihr für das sittliche Leben angelegt sind. Daher hat auch die Staatsbildung ihre natürliche Grundlage in den Völkern. Wenn der Staat in ihnen wirklich werden soll, müssen die Bedingungen seiner Möglichkeit im Volke gegeben sein. Dies wird selbst anerkannt in den naturrechtlichen Theorien, nach denen die Gründung der staatlichen Gemeinschaft entstehen soll aus der willkürlichen Thätigkeit der Einzelnen, welche zur Staatsbildung zusammentreten. Denn wenn es gleich richtig ist, dass der historische und der ethische Process von den Einzelnen ausgeht auf das Allgemeine, aus der ursprünglichen Vereinzelung in immer grösseren Kreisen durch die verbindende Thätigkeit der Individuen die Gemeinschaft hervorgeht, so hat man sich doch auch in den natürlichen Theorien genöthigt gesehen, diesem Processe vorhergehen zu lassen einen Naturzustand. Man fehlte nur darin, dass man in diesem Zustande theils nicht schon eine natürliche Verbindung, wie sie im Volke vorhanden ist, und dass man anderseits den Naturzustand nicht als einen menschlichen voraussetzte.

Die Einheit des Volkes giebt sich zuerst zu erkennen in der Sprache. Sie ist ein Band der Einheit unter den Menschen. Jede Sprache ist schon an sich etwas Allgemeines. Sie gehört

nicht den Einzelnen, sondern der Gemeinschaft eines Volkes an. Der Einzelne hat an ihr nur Theil als Genosse des Volkes. Der Mensch ist das sprachfähige Geschöpf der Erde. Darin liegt, dass er nicht isolirt, sondern als Theil eines Ganzen Existenz hat, denn jede Sprache ist eine Volkssprache. Keiner spricht seine, sondern die Sprache seines Volkes. Die Sprache ist ein allgemeiner Besitz, ein Allgemeingut des Volkes, woran alle gleichen Theil haben. Sie selbst aber dokumentirt in den Genossen, welche sie reden, eine Uebereinstimmung der Gedanken, Erkenntnisse, Anschauungen und Gefühle. Die, welche eine Sprache reden, verständigen sich in ihr, weil sie in ihren Denk- und Empfindungsweisen übereinstimmen. Sie besitzen eine übereinstimmende Anschauung von ihrem Leben und der Welt, worin sie leben. Die Sprache selbst stammt aus dem Gemeinschaftsleben des Volkes, woraus sie in einem geschichtlichen und nicht bloss physischen Processe sich gebildet hat. Die Sprache weist stets zurück auf eine Einheit des geistigen Lebens eines Volkes.

Diese Einheit, welche im Volke seine Sprache bezeugt, setzt der Staat als Naturbasis voraus. Eine Offenbarung und Bekanntmachung des Staatswillen ist nur durch die Sprache möglich, welche das Volk schon redet und versteht, worin der Staat errichtet wird. In einer beliebigen Menschenmenge, die alle verschiedenen Sprachen durcheinander reden und sich gegenseitig nicht verstehen, ist kein Staat möglich. Eine und dieselbe Sprache müssen sie verstehen, wenn zwischen den Gebietenden und den Gehorchenden Uebereinstimmung möglich sein soll. Dieselbe Sprache bezeugt aber auch Uebereinstimmung des ihr zu Grunde liegenden geistigen Lebens. Eine fremde Menschenmenge kann nur daran participiren, wenn sie in die Sprachgenossenschaft aufgenommen wird. Die Wissenschaft kann warten, bis sie verstanden wird, der Staat aber, soll er sein, muss sogleich verstanden werden, oder er gelangt zu keiner

oder einer ungenügenden Existenz. — Ein Volk kann selbst aus verschiedenen Stämmen bestehen und verschiedene Dialekte können in ihm nach der Verschiedenheit der Stämme herrschen. Bildet das Volk aber einen Staat, so müssen die verschiedenen Dialekte sich untereinander verständigen und also eine Einheit des geistigen Lebens bilden, welche der Staat voraussetzt, sonst bildet jeder Stamm auch eine staatliche Einheit für sich.

Die Einheit des Volkes liegt nicht bloss in der Sprache, sondern auch in der Einheit des Landes, welches das Volk bewohnt. Vaterland und Muttersprache bildet die Einheit des Volkes. Das Volk muss feste Wohnsitze und also ein Vaterland gefunden haben, um einen Staat zu bilden. Eine Horde bringt es zu keiner bleibenden staatlichen Existenz. Die Stamm- und Nomadenstaaten sind zweifelhafte Experimente staatlicher Existenz. Das Stamm- und Nomadenleben ist in steter Fluctuation der Auflösung und der Einigung begriffen und bringt es daher nur zu Rudimenten der Staatsbildung, weil darin die Einheit der Sprache und des Vaterlandes fehlt.

Auch hierin liegt eine von der Natur gegebene Einheit für den Staat, der dadurch erst ein abgeschlossenes Ganze wird, indem er dadurch ein Gebiet erreicht für den Umfang seiner Befehle. Woran soll der Staat sie richten, wenn er nicht auch räumlich ein Abgeschlossenes ist. Er hat ein Recht über die in dem gemeinsamen Vaterland Wohnenden. Die nomadischen Völker sind in der That nur im Suchen nach einem Vaterland begriffen. Die Beschäftigung des Volkes macht erst das Land zum Vaterlande. Dadurch dass das Volk bleibende Sitze hat, zeigt sich eine höhere Ausbildung seiner Eigenthümlichkeit. Das Volk drückt seinem Lande seine Handlungsweise ein und theilt ihm Spuren seiner sittlichen Thätigkeit mit, wesshalb dem Volke sein Vaterland lieb wird. Wie es ohne den Gemeinsinn der Sprache, so giebt es auch ohne Vaterlandsliebe keinen

Staat. Ohne sie ist der Staat wie bei den nationalgesinnungslosen Parteien nur ein Bruchtheil seiner selbst.

Sprache und Vaterland halten das Volk zusammen. Das Volk empfängt von seinen Vorfahren das Vaterland als Object seiner bildenden Thätigkeit, und in der gemeinsamen Sprache eine bestimmte geistige Bildung. Die Einheit des Volkes ruht auf diesen überlieferten und angeerbten allgemeinen Gütern des Lebens. Die Einheit der Familie, des Geschlechtes und der Stämme ist eine angeborne, die Einheit des Volkes eine angeerbte. Diese Grundlage aber ist doch eine natürliche, denn die Vergangenheit übt eine Naturgewalt auf die Gegenwart und die Zukunft aus. Dies ist aber nicht die erste, sondern eine zweite Natur, welche schon selbst von der Thätigkeit des Menschen gebildet und durchdrungen ist. Die Völker sind Bildungen nicht der ersten, sondern der zweiten Natur, welche in der Geschichte sich darstellt.

Wenn in dem durch einen historischen Processe Erworbenen und Angeerbten das Princip der Volksthümlichkeit liegt, so ist es auch die Aufgabe des Volkes, die angeerbten Güter zu erhalten, auszubilden und auf die Nachkommen zu überliefern. In dem Vaterlande hat es das gemeinsame Objekt seiner organisirenden oder anbildenden, und in der Sprache das gemeinsame Objekt einer symbolisirenden oder abbildenden Thätigkeit. Die Güter und Schätze beider Thätigkeiten soll es bewahren, gegen Feinde schützen, und an ihrer Fortbildung sich selbst zur Einheit heranbilden.

Der Staat gründet sich auf dem Volksleben, und also nicht auf der ersten, sondern auf der zweiten Natur. Das war der Irrthum der früheren Politik, und des ehemaligen Naturrechts, dass sie Staat und Recht ohne Volk und Land bloss aus der ersten rohen Natur, dem s. g. Naturzustande verstehen und begreifen wollten. Das ist ein verwerflicher Kosmopolitismus, während alle Politik national ist.

Wenn von uns behauptet wird, dass Volk und Staat zusammengehören, das Volk die Grundlage des Staates und der Staat nur eine andere Form des Inhaltes des Volkslebens ist, so scheinen damit die Thatsachen der Geschichte nicht überall übereinzustimmen, sondern davon abzuweichen, indem sie vielfach ein Auseinanderfallen von Staat und Volk lehren, da es einerseits Völker giebt, welche in eine Mehrheit von Staaten zerfallen wie das deutsche Volk und andererseits Staaten, welche eine Mehrheit von Völker umfassen, wie Oesterreich. Diese Thatsachen werden sich indess erklären lassen, wenn man nur die Einheit von Staat und Volk von den zwei Seiten auffasst, welche sie darbietet und die Geschichte überall als eine allmählige Verwirklichung der Einheit von Staat und Volk betrachtet, denn die Geschichte zeigt wohl auf Ideale hin, aber in ihr sind sie mit der Wirklichkeit in Differenz, ohne welche es überall keine Geschichte geben würde; denn diese Differenz ist der nothwendige Antrieb zum Fortschritte.

Wir unterscheiden das staatbildende Volk und den volkbildenden Staat [1]), denn die Einheit von Volk und Staat muss nach beiden Seiten als eine lebendige aufgefasst werden. Das Volk bildet den Staat, aber der Staat bildet auch das Volk.

Die staatbildenden Völker sind in der Geschichte das Erste, denn der Staat muss erst gebildet werden, bevor er selbst volkbildende Wirksamkeit üben kann. Daher treten in der Geschichte volkbildende Staaten später auf als staatenbildende Völker. Auf ihrer nationalen Grundlage erbauen die alten Völker ihren Staat. Dann aber treten auch Staaten hervor, welche verschiedene Völker in sich umfassend die Aufgabe des volkbildenden Staates übernehmen.

Dies zeigt aber auch noch die Gegenwart. Auch in ihr

---

[1]) H. Ritter: Ueber die Principien der Rechtsphilosophie oder der Politik. Kiel 1839 und Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften. III. B. Göttingen 1864.

giebt es Völker, welche gegenwärtig noch auf dem Wege begriffen sind, Staaten zu bilden, wie das italienische und das deutsche Volk. Die Einheit des Volkes in Sprache, Sitte und Land besitzen sie, aber noch nicht die Einheit des Staates. Was sie an sich sind, sind sie noch nicht für sich. Es giebt aber auch Staaten mit der volkbildenden Aufgabe, wie Oesterreich. Es ist freilich nicht gesagt, dass diese Aufgabe allemal gelingt. Auch Dänemark war ein solcher Staat, der aber seine Aufgabe so schlecht verstand, dass er nur als staatbildendes Volk endlich nachgeblieben ist. Der volkbildende Staat ruht auf einer Mehrheit von Völkern. Seine Bestimmung aber ist es ein Volk zu bilden, denn die Einheit in ihm muss auch zur Einigung in den Völkerschaften, die es umfasst, werden. Wenn diese Aufgabe nicht gelingt, so entstehen aus solchen Staaten von Neuem staatenbildende Völker.

Zwei Bestrebungen treten also in dem politischen Leben der Geschichte hervor: staatbildende Völker und volkbildende Staaten. In beiden Bestrebungen wird aber dasselbe Ziel nur auf verschiedenen Wegen verfolgt. Die nationale Einheit soll auch eine politische und die politische auch eine nationale werden. Denn in der That kann ein Volk sowenig ohne einen Staat, wie der Staat ohne ein Volk zum vollen und gedeihlichen Dasein gelangen.

Da Staat und Volk zusammengehören, sie nur zwei Seiten oder zwei Auffassungsweisen eines Ganzen sind, so folgt daraus auch die Unmöglichkeit der Universalmonarchie. Der Universalstaat, welcher eine ganze Menschenrace oder in seiner letzten Intension das ganze Menschengeschlecht zu einer staatlichen Einheit verbinden soll, ist mit dem Begriffe des Staates im Widerspruch und daher unausführbar, er scheitert, so oft er auch versucht wird, an seiner inneren Unmöglichkeit. Es liegt im Begriff des Staates, dass er nicht Einer, sondern eine Vielheit ist. Die Raceneinheit ist keine Grundlage des Staates,

weil sie der ersten und nicht der zweiten Natur angehört. Nur auf der zweiten Natur, der nationalen Grundlage entsteht der Staat.

Wir leugnen nicht, dass es Einheitspunkte der Völker in Racen giebt, wir räumen ein, dass es auch ein Band giebt, welches alle Völker und Menschen umfasst; allein diese Einheit des sittlichen Reiches ist für den Staat, wenn er sie darstellen soll, überschwenglich. Sie ist keine Einheit mehr auf der Grundlage des Volkes, sondern eine Einheit des Geistes, die von keinem andern Staatshaupte als von Gott selbst geordnet und geleitet wird.

III.

Staat und Gesellschaft.

Der Staat steht seinem Wesen nach in der Mitte zwischen dem häuslichen Leben, welches den engsten Kreis der Gesellschaft bildet und der allgemein-menschlichen Gesellschaft, welche den grössten Kreis umfasst. Der Staat ruht auf dem Gegensatze einerseits des häuslichen mit dem öffentlichen und andererseits des nationalen mit dem allgemein gesellschaftlichen oder humanen Leben. Durch diesen doppelten Gegensatz ist das Wesen des Staates bestimmt. Es giebt daher auch zwei Abwege der Staatenbildung, worin diese Gegensätze, wodurch das Wesen des Staates bedingt ist, überschritten werden. Das ist der Fall in dem sogenannten sittlichen und dem patriarchalischen Staate.

Den sittlichen Staat vertritt Platon, Hegel und der theo-

logische Ethiker Rothe.[1]) Der Staat soll selbst das Reich der Sittlichkeit, der vollständige objective Geist sein. Ein solcher Staat würde nichts neben und über sich haben, das er anerkennen müsste, da der gesammte sittliche Inhalt sich in ihm darstellen und ihm unterworfen sein soll. Das ist der Absolutismus des Staates, den in anderer Weise auch Hobbes und Rousseau lehren, und die Tyrannei der Sittlichkeit, wo der Staat die Regeln und Normen des Lebens vorschreibt und festsetzt. Der Staat aber muss seinem Begriffe nach eine höhere gemeinschaftliche finale Ordnung neben sich anerkennen, worüber er keine Gewalt und Macht zu gebieten hat, denn er kann die Gewissen der Menschen und die sittliche Ordnung sich nicht unterwerfen. Das Gebiet des Staates ist hierdurch eingeschlossen und fordern wir daher von jedem Staate, dass er Freiheit des Gewissens, des Gedankens, des sittlichen Willens respectiren muss ausser und neben sich. Er selbst stehe unter dieser höheren sittlichen Ordnung, worüber er keine Gewalt hat und die, wenn er sie nicht respectirt, ihn auflöst.

Der patriarchalische Staat ist der Staat als blosse Erweiterung der Familie, worin der Gegensatz des öffentlichen mit dem häuslichen Leben noch fehlt oder kaum hervorzutreten beginnt. Die öffentlichen Angelegenheiten der Völker werden als häusliche der Familie behandelt. Der patriarchalische Staat ist nur der Beginn des Staats, der nothwendig zum nationalen Staat sich entwickelt, worin die häuslichen von den öffentlichen Angelegenheiten des Volkes geschieden werden. Nur diese zu leiten ist die Aufgabe des Staates, jene sind der Freiheit des Hauses überlassen.

Der platonische und der communistische Staat heben auch den Gegensatz der öffentlichen und der häuslichen Angelegenheiten des Volkes auf, indem sie Güter-, Weiber- und Kinder-

---

[1]) R. Rothe, theologische Ethik. 1845. Bd. 1 — 3.

gemeinschaft als zu realisirendes Staatsideal betrachten. Diese Aufhebung geschieht indess von der entgegengesetzten Seite als im patriarchalischen Staate, da dieser das öffentliche Leben nur als eine Erweiterung des Familienlebens auffasst, jene Staatsideale aber das häusliche Leben selbst nur als ein öffentliches wollen gelten lassen. Im Grunde sind der platonische und der communistische Staat nur ideale Restaurationen des patriarchalischen Staates in einer Zeit der geschichtlichen Entwicklung der Völker, wo er selbst nicht mehr vorhanden und nicht mehr möglich ist.

Die Familie aber ist in der That weder der Beginn noch das Vorbild des Staates. Sein Vorbild ist er selbst, und sein Beginn liegt in dem Heraustreten des Gegensatzes des öffentlichen mit dem häuslichen Leben, wie sich derselbe zuerst in dem patriarchalischen Leben indess noch mit Vermischung der Glieder des Gegensatzes regt.

Neben dem Staate sehen wir uns also genöthigt anzuerkennen, auf der einen Seite das Haus und die Familie, und auf der andern Seite die allgemeine menschliche Gesellschaft. Durch Beides ist das Gebiet des Staates eingeschlossen. Dass man neben dem Staate noch ein zweites Gebiet der allgemeinen Gesellschaft anerkennen müsse, dies ist in der neueren Zeit wieder mehr hervorgetreten und betont worden. Diesen Gedanken hat man in verschiedener Art geltend gemacht.

Hegel anerkennt in der Entwicklung des sittlichen Geistes drei Stufen: die Familie, die bürgerliche Gesellschaft und den Staat, welche indess auseinander gradatim hervorgehen sollen. Er setzt also neben dem Staate noch die bürgerliche Gesellschaft als ein Mittelglied zwischen der Familie und dem Staat. Die bürgerliche Gesellschaft soll nach Hegel[1]) umfassen das System der Bedürfnisse, d. h. das Gebiet der Gewerbthätigkeit

[1]) Werke a. a. O., § 182 u. f.

in der Produktion und der Vertheilung äusserer Güter, ferner die Rechtspflege zum Schutze des Eigenthums, die Polizei und die Corporationen. Diese bürgerliche Gesellschaft ist aber offenbar der Staat vor dem Staate, sie ist ein Mittelding von Staat und Nichtstaat, denn Rechtspflege, Polizei und Corporationen sind selbst staatliche Institute. Staat und bürgerliche Gesellschaft unterscheiden sich bei Hegel nur als zwei Gesichtspunkte in der Betrachtung des Staates. In der bürgerlichen Gesellschaft soll scheinbar die Gemeinschaft aus der Thätigkeit der einzelnen Personen in ihrer natürlichen Isolirtheit hervorgehen, während in Wahrheit, nämlich im Staate, die Thätigkeit der Einzelnen, deren höchste Pflicht es ist, Mitglied des Staates zu sein, durch die staatliche Gemeinschaft bedingt und normirt wird. Die bürgerliche Gesellschaft ist nur ein Phänomen der Metamorphose des werdenden Staates. Der Staat Hegel's, der die absolute Macht[1]) auf Erden sein soll, erkennt nichts neben sich an, sondern lässt nur die Momente seines Werdens als ihm untergeordnete Phänomen gelten.

Schleiermacher[2]) stellt den Staat als eine sittliche Gemeinschaftsform neben der nationalen Gemeinschaft des Wissens, der freien Geselligkeit, und der Kirche. Diese vier Gesellschaftsformen Schleiermacher's unterscheiden sich von einander durch die Objekte und Zwecke, welche sie in dem Gemeinschaftsleben realisiren, und die selbst die constitutiven Principien der Gesellschaftsbildung ausmachen. Schleiermacher unterscheidet vier Arten der Güter, welche jenen vier Gesellschaftsformen entsprechen, nämlich die Güter der symbolisirenden und der organisirenden Vernunftthätigkeit in ihrer universellen und individuellen Richtung. Das Gut der symbo-

---

[1]) Werke a. a. O., S. 425.

[2]) Schleiermacher, Entwurf eines Systems der Sittenlehre. Herausgeb. v. Alex Schweizer. S. 274 u. f.

lisirenden Vernunftthätigkeit in ihrer individuellen Richtung ist das Gefühl, die Gemüthsbildung, worauf sich die kirchliche und religiöse Gemeinschaft bezieht. Das Gut der symbolisirenden Vernunftthätigkeit in ihrer universellen Richtung ist die Wissenschaft, welche die sittliche Gemeinschaft der Gelehrten gründet. Das Gut der organisirenden, Natur anbildenden Vernunftthätigkeit, in ihrer individuellen Richtung, ist das Eigenthum, worauf sich die freie Geselligkeit bezieht. Das Gut der organisirenden Vernunftthätigkeit aber in ihrer universellen Form ist das äussere Gemeingut, womit der Staat es allein zu thun haben soll. Schleiermacher schränkt also das politische Leben und die Thätigkeit des Staates ein auf den Process der Naturanbildung in seiner universellen Richtung, so dass von dem Gebiete des Staates ausgeschlossen sind die Wissenschaft, die Religion, das Eigenthum und die ihnen entsprechenden Gesellschaftsformen. Das politische Leben und die Staatsthätigkeit soll nur gehen auf die allgemeine Naturbeherrschung. Das Gebiet des Staates erstreckt sich nicht auf das Eigenthum und die freie Geselligkeit, die Wissenschaft und die Gelehrtenrepublik, die Religion und die Kirche. Diese vier Gesellschaftsformen werden aber als einander nebengeordnet und gleichgestellt angesehen, indem eine jede nur einen integrirenden Bestandtheil des höchsten Gutes der Vernunft verwirklicht.

Ebenso wie Schleiermacher unterscheidet auch Herbart[1]) die Gesellschaftsformen nach den Zwecken und Objecten, oder wie Herbart sagt, nach den sittlichen Ideen, welche sie verwirklichen sollen. Den fünf sittlichen Ideen, welche Herbart annimmt, entsprechen fünf Gesellschaftsformen. Diese sind die Rechtsgesellschaft, das Lohnsystem für die Idee der Billigkeit, das Verwaltungssystem für die Idee des Wohlwollens, das Cultursystem für die Idee der Vollkommenheit, und die be-

---

[1]) Herbart, Allg. practische Philosophie. S. 179 u. f., S. 312 u. f.

seelte Gesellschaft für die Idee der inneren Freiheit. Der Staat aber ist nach Herbart[1]) Gesellschaft durch Macht geschützt. In ihm kann jede der andern durch eine der sittlichen Ideen bewegte und geleitete Gesellschaftsform zur Darstellung kommen, soweit sie durch Macht geschützt wird. Wenn die Macht aber selbst eine der sittlichen Ideen oder Endzwecke wäre, was Herbart freilich nicht meint, aber doch der Fall ist, da sie in der Idee der Vollkommenheit liegt, so würde es im Ganzen sechs Gesellschaftsformen geben, welche nach ihren Objecten und Ideen sich von einander unterscheiden.

Die sittlichen Endzwecke, die Ideen Herbart's, oder die Güter Schleiermacher's sind Objecte der Thätigkeiten der einzelnen Menschen wie ihrer Gemeinschaft. Sie gewinnen Wirklichkeit durch das individuelle und persönliche wie durch das Gemeinschaftsleben der Menschen. Wenn die Gesellschaftsformen nur eingetheilt werden nach diesen Objecten der Thätigkeit, so giebt es aber offenbar gar kein eigenes Princip der Gemeinschaften. Das Band jedoch, welches die Menschen vereinigt, liegt nicht bloss in jenen Objecten, welche Sammelpunkte der Vereinigung sind. Das zeigt schon die Familie, worin das einigende Band kein objectives, sondern ein persönliches ist. Das zeigt aber auch der Staat, welcher durch das nationale Band der Menschen sich bildet. Es ist nicht nur einseitig, sondern auch ungenügend, wenn man wie Schleiermacher die Staatsthätigkeit beschränken will bloss auf den universellen Process der Naturanbildung, oder wie Herbart bloss auf das Machtgebiet der Gesellschaften. Die Eintheilung der Gesellschaftsformen bloss nach den verschiedenen Arten der Güter oder der sittlichen Ideen ist nur eine abstracte und elementare, welche nicht hinreicht für die Auffassung des Gemeinschaftsleben. Jene Gesellschaftsformen nach der Verschiedenheit der

---

[1]) a. a. O., S. 318.

Objecte sind nur verschiedene Lebensformen, nicht weniger der Individuen wie ihrer Gemeinschaften. Sie sind daher nur Elemente des individuellen wie des Gemeinschaftsleben, dessen alleiniges Princip in ihnen nicht gefunden werden kann. Schon in der Familie können alle jene Gesellschafts- oder vielmehr Lebensformen sich darstellen, nicht weniger aber auch im Volke und im Staate.

Es genügt aber, wie wir glauben, wenigstens für die Auffassung des Staates, wenn man neben demselben die Familien und die allgemein-menschliche Gesellschaft unterscheidet. Andere aber haben geglaubt noch weit mehr Kreise unterscheiden zu müssen. Ahrens[1]) zählt folgende sechs auf: den Menschheit-Verein, Völker-Verein, das Volk, die Gemeinde, die Familie und den Einzelnen. Wenn man den ersten und zweiten Verein zusammenfallen lässt, und die Gemeinde als ein Glied des Staates ansieht, so würden, da der Einzelne als solcher nicht mitgerechnet werden kann, nur die drei Formen stehen bleiben, welche wir anerkennen: Familie, Staat und allgemein-menschliche Gesellschaft.

Ebenso scheint es uns, dass Mohl[2]) unnöthig diese Zahl vergrössert, wenn er folgende Kreise unterscheidet: den einzelnen Menschen, die Familie, den Stamm, die Gesellschaft, den Staat und die Staatenverbindungen. Da der einzelne Mensch Glied aller Kreise in vielfacher Beziehung ist, so würden auch, wenn man Stämme und Völker als die natürliche Grundlage der Staaten anerkennt, nur die drei Gebiete der Familie, des Staates und der allgemeinen menschlichen Gesellschaft nachbleiben, da die Staatenverbindungen nicht als etwas Besonderes gelten können.

Neben dem Staat noch eine allgemeine Gesellschaftsform

---

[1]) a. a. O., S. 77.

[2]) R. v. Mohl, Encyklopädie der Staatswissenschaften, 1859, S. 3—42.

anzuerkennen, dazu ist man von zwei Seiten bestimmt worden. Der eine Grund liegt in dem Interesse an dem bürgerlichen Leben, der andere in dem Interesse an dem religiösen und dem geistigen Leben.

Die Forderung, dass man neben dem Staate anerkennen müsse die Gesellschaft wie sie ohne Beisatz genannt wird, geht von den Communisten und den Socialisten aus. Ihre Berechtigung ist aber auch allgemein, namentlich auch in Deutschland, anerkannt worden.

Die Forderung geht im Wesentlichen auf Freiheit des gewerblichen und wirthschaftlichen Lebens vom Staatszwange. Der Staat soll anerkennen, dass dieses Leben neben ihm stehe und er dasselbe nicht durch seine Mittel befriedigen kann. Er soll daher gewähren, dass dieses Leben sich selbst gestaltet und nach seinen eigenen Gesetzen sich vollzieht. Dasselbe ist nicht in den Staatsgrenzen eingeschlossen und geht auch darüber hinaus. Dies s. g. sociale Leben schlechthin verbindet die Völker miteinander, trotz ihrer staatlichen Begrenzung.

Mit dieser Forderung steht Fichte's geschlossener Handelsstaat im Widerspruch. Fichte[1]) wollte, dass das gesammte Güterleben des Volkes in dem Staat abgeschlossen werde und aller Verkehr nach Aussen untersagt sein sollte. Der Staat soll das sociale Leben ganz leiten, die Normen und Ordnungen dafür vorschreiben und handhaben. Aller Verkehr mit anderen Völkern soll nur durch den Staat selbst geleitet werden. In diesem Falle würde es neben dem Staate keine s. g. Gesellschaft ohne Beisatz geben. Staat und Gesellschaft würden sich decken und zusammenfallen, woraus ohne Zweifel eine Despotie der schlimmsten Art entstehen würde. Gegen diese Despotie ist die Forderung gerichtet auf Anerkennung der Gesellschaft neben dem Staate. Was der Staat aber so neben sich anzuerkennen

[1]) a. a. O. der geschlossene Handelsstaat.

hat, muss er auch als ein Recht setzen, als ein Recht der freien Bewegung in dem Güterleben und dem Verkehr der Völker untereinander.

Auf der andern Seite tritt dieselbe Forderung hervor in der Anerkennung der Kirche neben dem Staate, wodurch die christlichen Völker die Allgewalt des Staates eingeschränkt haben. Wie das sachliche Güterleben, so fordert auch das geistige seine Berechtigung, Freiheit in der Bewegung und in dem Verkehr unter den Völkern. Die Forderung ist gar keine andere als die der Gesellschaft neben dem Staate. Das geistige Leben in Religion, Kunst und Wissenschaft geht über den Staat hinaus. Es lässt sich nicht in den Staatsgrenzen einschränken, wie unser Nachbarvolk sein geistiges Leben darin einzuschliessen geneigt ist, als könnte es eine eigene dänische Religion geben.

Das Recht der allgemein-menschlichen Gesellschaft in dem geistigen wie in dem materiellen Leben ruht darauf, dass der Staat stets durch seine Naturbasis des Volkes gebunden ist. Jeder Staat ist für sich eine eingeschränkte Macht. Treffend hat Trendelenburg[1]) den Staat genannt: den universellen Menschen in der individuellen Form des Volkes. Das gesammte menschliche Leben, alle jene Gesellschaftsformen (Lebensformen) von Schleiermacher und Herbart soll der Staat umfassen, allein er kann es nur in der individuellen Form des Volkes. Und da jedes Volk die Menschheit nur in einer Weise zur Darstellung bringt, so liegt darin auch zugleich, dass es auch ein Allgemeines giebt, was über den Staat hinausgeht und er als ein Berechtigtes respectiren muss. Er selbst steht unter der sittlichen Weltordnung und kann sie nicht ersetzen.

Seit Platon bis auf die neueste Zeit, bis auf Bluntschli[2])

---

[1]) a. a. O., §. 151.

[2]) Joh. Casp. Bluntschli, Psychologische Studien über Staat und Kirche 1844. Die XVI Grundorgane des Staatskörpers, S. 179 u. f.

hat man den Staat mit dem Menschen verglichen. Der Staat soll der Mensch sein, den ganzen Menschen darstellen. Alles was in dem Begriffe des Menschen als sittliche Forderung liegt, soll auch im Staate seine Darstellung finden. Diese Analogie ist zuweilen etwas albern durchgeführt, indem man Repräsentanten auch der leiblichen Organe des Menschen im Staate hat nachweisen wollen. Aber abgesehen von diesen Abwegen, kann man doch einräumen, dass diese Analogie ihre Berechtigung hat. Ihre Durchführung hängt von den sittlichen Forderungen ab, welche man im Wesen der Menschen begründet findet. Der Staat soll den ganzen Menschen umfassen und alle Seiten seines Seins und Lebens zur Darstellung bringen. Aber er thut es stets nur in beschränkter Weise, in der Volksform, und muss daneben noch die allgemeine Menschenheitsform anerkennen.

Man kann daher auch, ohne einen Widerspruch zu begehen, behaupten: Alles ist im Staate und Alles ist ausser dem Staate. Im Staate ist Alles, alle Sphären des menschlichen Lebens, sofern das Volk sie umfasst, ausser dem Staate aber sind sie, insofern diese Angelegenheiten zugleich eine allgemeine menschliche Bedeutung haben. Als Volkssache ist die Religion im Staate, als allgemein menschliche Angelegenheit aber ausser dem Staate.

Familie, Volk und Menschheit sind also die drei Kreise des Gemeinschaftslebens, wodurch das Wesen des Staates zugleich bestimmt wird, da dasselbe durch den doppelten Gegensatz des häuslichen mit dem öffentlichen, und des nationalen mit dem humanen bestimmt ist.

Völker sind bornirte Naturen, wenn sie sich in ihren Staaten als die absolute Macht auf Erden dünken, und sich dem sittlichen Reiche in dem humanen Leben nicht unterordnen wollen. Die Geschichte kann alsdann wie Hegel[1]) meint,

---

[1]) a. a. O. S. 430 u. f.

keinen andern Zweck haben, als dass die Völker von dieser Natur befreiet worden. Aber die Völker sind nicht nothwendig bornirte Naturen und die Geschichte hat einen andern Zweck als den der Befreiung von der Natur. Denn es ist die Bestimmung des historischen und sittlichen Lebens, dass alle gegebene Natur positiv ausgebildet wird zur Einigung mit der Freiheit. Die Volksthümlichkeit ist nicht Etwas, das nur beseitigt werden soll, sondern als eine gegebene schöpferische Natur Etwas, das ausgebildet und mit der Freiheit geeinigt werden soll in dem nationalen Staatsleben, welches nur in seiner Ueberhebung über das humane Leben eine bornirte Natur hat.

IV.

Freiheit und Macht.

Alle Gemeinschaft beruht darauf, dass die Mitglieder derselben selbstständige Wesen sind, die beziehungsweise einander gleich und relativ von einander verschieden sind. Wenn Allen Alles gemein wäre, wie das platonische Ideal es fordert, so würde ein aus solchen Elementen construirter Staat keine Gesellschaft, sondern nur ein einziges Einzelwesen sein. Und wäre umgekehrt Allen nichts gemein, so würde das Ganze nur ein Haufen oder eine Menge theilnahmloser Einzelwesen ohne Gemeinschaft sein. Sie ruht auf der relativen Gleichheit und Verschiedenheit ihrer Mitglieder. Aber nur selbsständige Wesen, die in sich selber etwas sind, können relativ gleich und verschieden sein. Blosse Elemente eines Ganzen haben ausser den-

selben kein Dasein für sich: der Staat setzt die Selbstständigkeit seiner Mitglieder voraus, dass sie mehr als blosse Elemente seines Ganzen, und dass sie relativ gleich und verschieden sind. Der Staat setzt die Gleichheit und zugleich die Verschiedenheit im Volke voraus. Er ruht auf der Scheidung der gemeinsamen von den privaten, der öffentlichen von den häuslichen Angelegenheiten des Volkes. Jene fordern eine Macht, diese Freiheit, wenn sie bestehen und gedeihen sollen. Macht und Freiheit sind daher die Elemente des Staates.

Der Staat ist die Macht des Volkes direct für die Ordnung, Leitung und Förderung seiner gemeinsamen oder öffentlichen Angelegenheiten, indirect aber für die Freiheit des individuellen Volksleben, welches nur in ihr Bestand hat. Die Aufgabe des Staates ist die Machtproduction für die Freiheit des Volkes. Für den Staat ist das Erste die Macht, für das Volk die Freiheit. Ein Staat ohne Macht ist ein Widerspruch in sich selbst. Nur der mächtige Staat kann Freiheit gewähren, der ohnmächtige nur Zügellosigkeit. Die Unterdrückung der Freiheit ist zugleich ein Zeichen von einer Machtlosigkeit des Staates, dem die Kunst fehlt ein freies Volk zu leiten, denn jede Kunst ist Macht. Es gehört zu den Vorurtheilen einer verbildeten Ethik, in der Macht kein sittliches Gut zu sehen, obwohl alle in Gott eine Allmacht voraussetzen, ohne welche die Welt nicht besteht. Die Macht ist ebensowohl ein Gut wie Recht und Gesetz, Wissenschaft und Religion. Jedes einzelne Gut ist aber vermöge seiner Relativität dem Missbrauch ausgesetzt, hört aber desshalb nicht auf ein integrirender Bestandtheil des höchsten Gutes zu sein.

Volk und Staat, obwohl sie zusammengehören wie Freiheit und Macht, sind dennoch nicht wie zwei gleiche Grössen, die für einander gesetzt werden könnten. In beiden giebt es vielmehr etwas, das nicht in dem andern aufgeht. Die Gebiete des individuellen Lebens der Völker gehen nicht in dem Staat

auf, der Staat erschöpft das Volksleben nicht. Das öffentliche Leben des Staats geht aber auch nicht in dem Volksleben auf, das er nicht ganz durchdringen kann. Dennoch gehören beide zusammen, indem sie sich ergänzen. Volk und Staat verhalten sich zu einander nicht nur wie Masse und Ordnung, sondern auch wie Individualität und Universalität, wie ein ewiges Geheimniss zur Oeffentlichkeit.

Bei der Auffassung und Beurtheilung des politischen Lebens kann man von dem einen oder dem andern Gesichtspunkte, der Freiheit oder der Macht ausgehen, muss aber gestehen, dass beide zusammengehören.

Der Staat sucht Macht, das individuelle Volksleben Freiheit. Wenn in diesen Streben jegliches Maass verschwindet, wird aus der Macht Despotie, aus der Freiheit Anarchie, welche beide den Untergang von Staat und Volk herbeiführen.

Man stellt sich auf die Seite des Volkes und sucht die Staatsthätigkeit zu überwachen, indem man sie auf ihr Gebiet zurückweist. Es ist das der Standpunkt wahrer, aufrichtiger Opposition. Die Freiheit wird individuell geboren, in ihrem Namen spricht die Opposition. Die Opposition ist liberal, ist demokratisch, sie ist aber auch ideal, da sie die Forderungen der Freiheit der gegebenen Wirklichkeit gegenüber geltend zu machen sucht.

Die Opposition muss jedoch das Staatsgebiet betreten, um es messen zu können. Hier erscheint indess ihr Maassstab oft zu klein, der Gegenstand verschmäht ihn, oder zu ideal, sie verkennt den Mechanismus des Staates. Dann wird die Opposition anarchisch, revolutionär, destructiv. Für den Schutz der individuellen Lebensäusserungen und Bedürfnisse des Volkes im Uebermaass redend, erscheint ihr der Staat als ein unnützer und lästiger Zwang, den sie vernichten möchte. Oder sie macht die Forderungen individueller Freiheit überschwenglich geltend

und die Staatsmaschine droht auseinander zu fallen. Die Freiheit ist ohne die Macht nicht der Staat.

Auf der andern Seite, auf der des Staates, liegt die Macht, sei sie eine ihm vom Volke geliehene oder eine ursprüngliche, in ihm selbst liegende und durch ihn geschaffene. Diese Macht ordnet, ist wohlthätig, giebt Jedem das Seine. In ihr wohnt die Gerechtigkeit, sie ordnet das Ganze nach den bestehenden Verhältnissen, sie gewährleistet die Freiheit.

Allein in dem Gebrauche der Macht, einer jeden Macht liegt der Keim der Despotie, der Genügsamkeit mit dem Bestehenden, liegt ein realistischer Sinn. Daher droht sie der Volksfreiheit Gefahr, missachtet die Forderungen der Freiheit und widersetzt sich dem Fortschritte. Stabil und servil wünscht sie, dass das Volk sei. Dasselbe wird ihr nur ein Mittel für die Staatszwecke, die Kräfte und Güter des Volkes opfert sie ihrer Herrscherlust. Die Macht ist ohne die Freiheit nicht der Staat.

Macht und Freiheit ruhen auf der Gleichheit und der Verschiedenheit im Volke. Ohne die Gleichheit und Einheit keine Macht, ohne die Verschiedenheit keine Freiheit. Beide, Freiheit und Macht, Volk und Staat können nur zusammen in- und durcheinander bestehen. Die verschiedenen Staatsformen sind nur verschiedene Mittel, diesen Gegensatz festzusetzen und auszugleichen. Sie sind von untergeordnetem Werthe im Vergleiche mit der Nothwendigkeit, dass jedes Volk als Staat existirt, der die Macht für die Freiheit desselben constituirt.

V.

Der Ursprung des Staats.

Empirisch fällt die erste Entstehung der Staaten in die vorgeschichtliche Zeit der Sagenbildungen der Stämme, woraus die Völker sich bilden. Das Letzte worauf wir geschichtlich zurückkommen, sind Völker und Staaten, ihre erste Bildung ist geschichtlich nicht nachweisbar. Da nun das Problem der Entstehung der Staaten geschichtlich nicht erklärbar ist, so hat man versucht, den Ursprung des Staates zu erklären in Analogie mit Veränderungen an den bereits bestehenden Staaten. Diese geschehen durch Vertrag oder durch Usurpation. Man hat daher auch die erste Entstehung der Staaten zu erklären versucht aus einem Vertrage, welchen die Menschen im Naturzustande geschlossen haben sollen, oder aus der Usurpation der öffentlichen Gewalt des Volkes. Daher unterscheidet man zwei Theorien über den Ursprung der Staaten, die Theorie des Vertrages und der Usurpation.

Neben diesen beiden Theorien können wir die theokratische Lehre von der göttlichen Einsetzung des Staates, oder der Obrigkeit nicht als eine dritte anerkennen. Denn dass die Erbherrschaft vom Anfange an bestanden habe, glaubt Niemand, sie ist selbst erst ein Zweites. Der Herrschaft durch Geburt geht selbst eine andere vorher, welche als erste Entstehung des Staates gilt. Die theokratische Auffassung ist überdiess mit jeder Ansicht von Wesen und dem Ursprunge des Staates verbindbar. Der Staat lässt sich auch auffassen als eine göttliche Einsetzung. Die Völker haben die Bestimmung, Staaten zu bilden. Der Staat ist, wenn auch keine physische, so doch eine sittliche Nothwendigkeit. Der Staat ist Gottes Wille. Damit wird aber über den Ursprung des

Staates nichts Genaueres bestimmt. Wenn man die Entstehung des Staates aber bloss aus Gott meint unmittelbar ableiten zu können, weil er eine sittliche Nothwendigkeit ist, so erscheint die Entstehung des Staates nur als ein Schicksal, welches die Menschen überfällt. Diese theokratische Ansicht ist nicht soweit entfernt von der pantheistischen Schelling's und Hegel's, wornach der Staat Gott selbst in einer seiner Potenzen und Existenzformen ist, welche mit Nothwendigkeit in dem göttlichen Leben auseinander hervorgehen. Darnach ist gleichfalls die Entstehung der Staaten nur ein Schicksal, welches die Völker erleiden, indem sie Staat werden. Indess bleibt es dabei doch immer möglich als die Vermittlung dieses Schicksals den Vertrag oder die Usurpation anzusehen.

Die Vertragstheorie über die Entstehung des Staates ist in der neueren Zeit zuerst gelehrt worden von den Jesuiten [1]), welche das Bedürfniss fühlten, die überlieferten Ansichten der Scholastik nach den Zeiterfordernissen der Wiederherstellung der Wissenschaften zu restauriren. Durch Grotius, Hobbes, Puffendorf, Rousseau hat die Vertragslehre in dem Naturrecht und der Staatslehre grössere Verbreitung erlangt. Nicht selten ist behauptet worden [2]) diese Lehre sei wesentlich revolutionär und demokratisch. Mit ihrer Geschichte stimmt indess eine solche Behauptung nicht überein. Bei den Jesuiten ist die Vertragslehre freilich revolutionär, bei Rousseau republikanisch und demokratisch, aber bei Th. Hobbes ist sie das Fundament der absoluten Monarchie, deren eifrigster Vertheidiger er gewesen ist. Selbst Rousseau ist auf Grundlage des Vertrages zur Absolutie des Staates gelangt, seine Republik ist nicht weniger eine Despotie wie die absolute Monarchie von Th. Hobbes. Auf dem Vertrage lässt sich grade Alles

---

[1]) H. Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie. B. 1, S. 65.
[2]) Stahl a. a. O. B. 1, S. 289 u. f.

gründen. Seine Annahme als Grundlage von Recht und Staat im Voraus als revolutionär und destructiv zu verdächtigen, stimmt weder mit der Geschichte dieser Lehre, noch mit der Sache selbst überein. Der Vertrag ist vielmehr wie sich zeigen wird, nicht revolutionär, sondern conservativ.

Die Vertragstheorie sieht sich genöthigt überall Verträge vorauszusetzen, wo sie geschichtlich nicht nachweisbar sind. Daher muss sie zwei Arten von Verträgen annehmen, ausdrückliche und stillschweigende. Die stillschweigenden und nicht förmlichen Verträge sind aber nur eine Fiction, die gemacht wird, um diese Theorie durchzuführen. Solche Fictionen können aber nur dann als wissenschaftlich gerechtfertigt gelten, wenn sie wirklich zur Erklärung dienen, was aber bei der Vertragslehre zur Begründung von Recht und Staat nicht der Fall ist.

Der Vertrag ist überall keine ursprüngliche, sondern nur eine secundäre Bildungsform des Rechts. Denn der Vertrag setzt schon Rechte bei den Personen voraus, welche durch ihre Einwilligung einen Vertrag schliessen. Er überträgt nur das Recht der einen Person auf eine andere. Es müssen also schon Rechte da sein, damit ein Vertrag überall Anwendung findet, und kann er daher nicht als primäre Bildungsform des Rechts gelten.

Gegenwärtig wird die Vertragstheorie noch von Herbart[1]) und seinen Anhängern[1]) aufrechterhalten und vertheidigt. Herbart leitet das Recht ab aus einem absoluten Missfallen, das wir am Streite haben sollen. Wenn dennoch Streit entstehe, so schliessen die Streitenden, weil sie am Streite ein absolutes Missfallen haben, zur Vermeidung des Streites einen

---

[1]) a. a. O., S. 108 u. f.

[2]) G. Hartenstein, die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften. S. 192 u. f., S. 520 u. f.

Vertrag, wodurch eine Regel und Norm festgestellt werde, welche in Zukunft dem Streite vorbeugt. Alles Recht soll aus Verträgen entstehen der Streitenden zur Vermeidung des Streites. Indess auch diese Deduction setzt doch voraus, was aus ihr folgen soll, das Recht. Denn der Streit woraus das Recht durch Vertrag entstehen soll, ist schon ein Streit um das Recht. Der Streit ist Rechtsstreit. Das Recht kann daher nicht erst aus dem Vertrage entstehen. Durch einen Vertrag wird nur weiter fortgebildet und festgesetzt, was schon vor ihm war. Er ist nur eine secundäre Bildungsform.

Dies gilt auch in Beziehung auf den Staatsvertrag, er setzt schon den Staat voraus, der aus ihm entstehen soll. Denn die, welche den Vertrag schliessen einen Staat zu bilden und eine Obrigkeit zu setzen, der sie sich unterwerfen wollen, müssen schon für die Schliessung des Vertrages den Staat als gebildet und die Obrigkeit, der sie gehorchen wollen, als vorhanden voraussetzen, weil ohne eine dem Vertrage vorhergehende Einigung der Stipulirenden kein Vertrag zu Stande kommt und ohne eine schon existirende Obrigkeit, der Vertrag seine Erfüllung nicht in sich schliesst. Der Staatsvertrag setzt daher für seine Schliessung und Erfüllung einen Staat und eine Obrigkeit voraus. Ausserdem würde der Staat nur zufällig aus dem Vertrage entstehen. Durch einen Vertrag entsteht nichts Neues, er begründet keinen Fortschritt, sondern bewirkt nur einen Wechsel in dem schon Vorhandenen. Der Vertrag ist conservativ.

Wenn man aber auch hiervon absieht, so genügt diese analogische Erklärungsart doch nicht. Die Vertragslehre macht die Entstehung des Staates abhängig von der Willkür der Menschen, ob sie einen Staat bilden wollen oder nicht, während doch der Staat nothwendig ist und nicht begriffen werden kann als ein zufälliges Product des Beliebens der Einzelnen. Es hängt nicht von einer beliebigen Wahl ab, ob die Menschen

oder vielmehr die Völker im Staate überall leben wollen oder nicht. Der Staat ist eine sittliche Nothwendigkeit für das Volk, und kann daher nicht von der zufälligen Willkür der Einzelnen, wie gross ihre Menge auch sein mag, abhängig sein.

Ebensowenig kann die Fortdauer des Staates von dem Belieben der Contrahenten abhängig sein, denn der Staat gehört nicht bloss einer, sondern den auf einander folgenden Generationen an. Er hat eine dauernde, die einzelne Generation überlebende Existenz. Der Staat existirt unabhängig von dem Vertrage, auf dem er ruhen soll.

In diesen Punkten ist die Vertragstheorie eine unzureichende Analogie, sie ist eine Analogie und eine unzureichende. Dennoch liegt in dieser Theorie ein Element der Wahrheit, welches gegenwärtig nur zu oft übersehen wird. Dies liegt in der Basirung des Staates auf dem freien Willen der Gesammtheit, denn der Staat kann nicht als ein blosses Naturgewächs angesehen werden, welches die Völker ohne ihre freie Bethätigung gleichsam nur überfällt. Er ist kein blosses Schicksal, das die Völker ohne ihr Zuthun erleiden.

Die Theorie der Usurpation ist namentlich durch die conterrevolutionäre Schule, die wie bekannt aus dem Lande der Revolutionen, aus Frankreich stammt, und in Deutschland vorzüglich durch Haller[1]) zur Geltung gekommen. Diese Schule geht von der Leugnung des freien Willens aus, der Mensch soll nichts hervorbringen können. Namentlich wird ihm die Kraft abgesprochen etwas Rechtes und Gutes zu erzeugen. Da der Mensch impotent ist, muss Gott und die Natur Alles leisten. Die Staaten sollen nach dem Naturgesetze entstehen, dass die

---

[1]) L. v. Haller, Handbuch der allgemeinen Staatenkunde. 1808. Die Restauration der Staatswissenschaft oder Theorie des natürlichen geselligen Zustandes der Chimäre der künstlich bürgerlichen entgegengesetzt. 1816. 1825.

grössere Kraft die kleinere beherrsche. Der in irgend einer Hinsicht, an Intelligenz, Tapferkeit, Reichthum, Starke herrsche mit Nothwendigkeit über die Schwachen. Alle Gründung der Staaten beruht darauf, dass sich ein solcher Mächtiger zum Herrscher aufwirft und das an Intelligenz, Gütern, Willen schwache und arme Volk unter seine Botmässigkoit bringt. Was dem Mächtigen von Natur gehört, soll ihm auch von Rechtswegen zukommen. Das ist reiner Naturalismus, der nur zuweilen noch in der conterrevolutionären Schule eine theologische Interpretation erlangt, indem das Natürliche zugleich als das von Gott Gewollte hingestellt wird.

Es ist nun allerdings ein Naturgesetz, dass die kleinere Kraft von der grösseren beherrscht wird, wie die Erde und alle Planeten von der Sonne. Der grösseren Anziehungskraft der Sonne folgen sie und gravitiren um ihr Centrum. Die Befolgung dieses Gesetzes hängt aber davon ab, dass willenlose Dinge ihm unterworfen sind. Wären die Menschen und Völker ebenso willenlose Geschöpfe, so würden sie allerdings um den Usurpator gravitiren, wie die Planeten um die Sonne. Da die Menschen aber mehr sind, so erfolgt auch die Gründung der Staaten nicht nach dieser Theorie. Sie übersieht den einen Umstand, dass der Usurpator für sich keinen Staat bilden kann und dass zu seiner Macht und Stärke noch ein zweites Moment hinzu kommen muss, ihre Anerkennung von Seiten des Volkes, welche doch mehr oder weniger auf dem freien Willen beruht. Selbst die Napoleoniden, die entschlossensten Anhänger dieser Theorie, haben das französische Kaiserreich nicht allein nach jenem Naturgesetze gegründet, sondern dazu noch der Zustimmung des Volkes bedurft. Dies beweist aber, dass die Gründung der Staaten sich nicht basiren lässt auf einem Theile derselben, auf dem Fürsten der die Macht hat. Sie ist ohne die Freiheit nicht der Staat.

Das Einseitige beider Theorien besteht aber darin, dass

sie den Staat gründen wollen auf einem Theile desselben: entweder bloss auf dem Fürsten oder bloss auf dem Volke. Beide Theorien gehen von blossen Elementen des Staates aus und wollen darauf das Ganze gründen. Die Vertragstheorie will aus der Freiheit die Macht, die Usurpationslehre aus der Macht die Freiheit entstehen lassen. Keins von beiden gründet den Staat, sondern nur beides zusammen. Die Freiheit liegt in der Verschiedenheit, die Macht in der Gleichheit des Volkes. Wären die Glieder der Völker sich nicht einander gleich, so gäbe es keine Macht, und wären sie nicht von einander verschieden, keine Freiheit. Die Macht ist universalistisch, die Freiheit particularistisch. Allein das Eine geht nicht aus dem Anderen hervor, sondern beides ist zumal im Volke. Beiden Theorien fehlt überdies die Basis des Staates im Volke.

Der Staat entsteht, sagt mit Recht Savigny [1]), in einem Volke, durch ein Volk und für ein Volk. Der Staat aber entsteht in dem Volke durch die Scheidung seiner häuslichen von den öffentlichen oder gemeinsamen Angelegenheiten, der Verschiedenheit von der Gleichheit im Volke oder durch den Gegensatz von Obrigkeit und Unterthan. [2]) Die Obrigkeit vertritt die Macht, die Gleichheit des Volkes, seine gemeinsamen Angelegenheiten, die Unterthanen aber die Verschiedenheit, die Freiheit, die häuslichen Angelegenheiten. Die Glieder dieses Gegensatzes entstehen beide auf einmal. Es ist offenbar verkehrt, wenn man meint, dass das eine Glied dieses Gegensatzes aus dem andern entsteht, entweder wie nach der Vertragstheorie die Obrigkeit aus den Unterthanen, oder wie nach der Usurpationslehre die Unterthanen aus der Obrigkeit. Vielmehr muss beides zumal da sein, wenn ein Staat sein soll, und erst indem

---

[1]) Savigny, System des heutigen römischen Rechts. Thl. 1, S. 299.

[2]) Friedrich Schleiermacher's sämmtliche Werke. III. Abtheilung. Zur Philosophie Bd. II. Ueber die Begriffe der verschiedenen Staatsformen. S. 246 u. f.

in dem Volk dieser Gegensatz entspringt, entsteht der Staat. Was dem Gegensatz vorgeht, ist die Indifferenz seiner Glieder im Volke.

Diesen Gegensatz braucht man aber nicht nothwendig sich als einen persönlichen zu denken, sondern man kann ihn sich auch vorstellen als einen functionellen, und in Wahrheit ist er nur ein functioneller. Der Staat gründet sich auf dem Gegensatze des häuslichen mit dem öffentlichen Leben, der gemeinsamen mit den privaten Angelegenheiten der Genossen des Volkes. Die gemeinsamen Angelegenheiten sind das Gebiet der obrigkeitlichen Functionen, die Privatangelegenheiten das Gebiet der Unterthanen. Dieser Gegensatz ist nicht nothwendig an verschiedene Personen vertheilt, sondern durchdringt das ganze staatbildende Volk. Auch der Fürst und die Obrigkeit führen ein häusliches Leben und haben Privatangelegenheiten, wie umgekehrt alle Unterthanen im Staate ein öffentliches Leben neben dem häuslichen führen und in den gemeinsamen Angelegenheiten die ihrigen erkennen. Von der Art und Weise wie dieser Gegensatz das Volk durchdringt, hängt seine Staatsbildung ab.

Der sich bildende Staat nimmt die Form der Demokratie an, wenn der Gegensatz von Obrigkeit und Unterthan die Glieder des Volkes gleichmässig durchdringt. Der Staat aber constituirt sich als Aristokratie, wenn das Bewusstsein der gemeinsamen Angelegenheiten im Gegensatze zu den privaten und damit das Bewusstsein von der Einheit und Gleichheit des Volkes einen Theil oder einen Stand des Volkes durchdringt, die andern aber nicht. Endlich ist es aber auch möglich, dass dies Bewusstsein der Einheit des Volkes und seiner gemeinsamen Angelegenheiten in einem Einzelnen sich concentrirt und in allen übrigen nur im abgeschwächten Grade vorhanden ist, alsdann constituirt sich der Staat als Monarchie. So verschieden sich dieser Gegensatz in den Völkern gestaltet, so ver-

schieden constituirt sich der Staat, denn der Staat geht ursprünglich aus dem Leben der Völker hervor, und seine Form hängt von dem Volksleben ab. Noch viel mannigfaltiger aber sind die Formen bei den volkbildenden Staaten, denen aber staatbildende Völker geschichtlich vorhergehen.

VI.

Die Staatsformen.

Thatsächlich stimmt fast kein Staat in seinen Einrichtungen mit dem andern überein. Jeder ist ein eigenthümliches Ganze in sich. Es giebt aber gewisse Grundzüge wie bei den lebendigen Wesen, worin alle mehr oder weniger übereinstimmen. Diese haben schon in frühester Zeit zu einer Eintheilung der Staatsformen geführt. Die älteste Eintheilung ist die, welche Aristoteles vor mehr als zweitausend Jahren gegeben und die sich bis auf die Gegenwart erhalten hat.

Aristoteles[1]) unterscheidet die Staaten nach zwei verschiedenen Gesichtspunkten. Er theilt sie zuerst ein nach dem Zwecke der Regierung. Der Zweck der Regierung gehe entweder auf das allgemeine Wohl des Ganzen, woran jeder Bürger nach der Gerechtigkeit Theil hat, oder der Zweck der Regierung liege in dem Wohl der Regierenden. Die Regierung ist uneigennützig oder eigennützig. Im Staate herrscht der Gemeinsinn oder der Egoismus. Staaten, in denen für das Wohl und Gedeihen des Ganzen

---

[1]) Pol. IV. c. 2 — 10.

regiert wird, nennt Aristoteles politische, man kann sie republikanische nennen. In ihnen herrscht die republikanische Gesinnung, dass das Wohl des Staates höher steht, als das Interesse irgend einer Person, eines Standes, einer Partei. Staaten dagegen, welche nur das Wohl der Regierenden vor Augen haben, sind despotische. Diese Unterscheidung müssen wir acceptiren. In dem Staate herrscht entweder die republikanische oder die despotische Gesinnung. In den despotischen Staaten sind die gemeinsamen Angelegenheiten des Volkes nur die häuslichen der Regierenden. In den republikanischen aber die Regierungsangelegenheiten die öffentlichen des Volkes.

Aristoteles scheidet dann ferner die Staaten nach den Trägern der höchsten Gewalt, je nachdem eine oder mehrere Personen oder die Menge Träger der höchsten Gewalt ist. Indem er beide Gesichtspunkte mit einander combinirt, findet er sechs Staatsformen, wovon drei das allgemeine Beste, die andern nur den Nutzen der Herrscher wollen.

Die drei republikanischen Staatsformen sind das Königthum, wo Einer die höchste Gewalt besitzt und sie ausübt für die öffentliche Wohlfahrt, die Aristokratie, in der Mehre in demselben Geiste regieren und die Politie oder die republikanische Demokratie, in der die Menge für das öffentliche Wohl herrscht. Diesen stehen gegenüber die despotischen Staatsformen. In der Tyrannei ist Ein eigennütziger Herrscher, in der Oligarchie sind mehrere eigennützige Herrscher und in der schlechten Demokratie ist die Menge der eigennützige Herrscher.

Geschichtlich tritt nach Aristoteles zuerst hervor das Königthum, welches entstand, da Einer über Alle hervorragte. Mit der Zeit entsteht daraus die Aristokratie, indem Mehrere an Bildung und Macht gleiche Männer sich im Volke finden. Diese artet durch die Habsucht der Aristokraten in Oligarchie aus. Die Oligarchie wird durch die Tyrannis aufgehoben, aus der sich zuletzt die Demokratie bildet.

Diese aristotelische Eintheilung der Staatsformen in Demokratie, Aristokratie und Monarchie scheint nun aber doch nicht alle in der Geschichte gegebene Staatsformen zu umfassen. Denn in der aristotelischen Eintheilung fehlt die Theokratie. Daher hat Bluntschli[1]) als eine vierte Staatsform hinzugefügt die Theokratie, oder wie er sie nennt die Ideokratie, deren Wesen er darin findet, „dass nicht Menschen als menschliche Herrscher, sondern dass ein geistiges, oder als geistig gedachtes Wesen, das nicht blosser Mensch ist, dass Gott oder eine göttliche Idee, dass ein Dämon oder ein dämonischer Idol als der wahre, wirkliche Herrscher gedacht wird." Leo[2]), der gleichfalls solche Ideokratien annimmt, scheint sogar zu meinen, dass in dem Staate Robespierre's der Teufel als Seele des Staates verehrt worden sei und regiert habe. Zum Glück sind es aber doch, auch in der Theokratie und Ideokratie, immer Menschen gewesen, welche, in wessen Namen sie auch regierten, unmittelbar über das Volk die Herrschaft führten. Eine eigene Staatsform liegt aber auch nicht in der Verehrung solcher dämonischer oder göttlicher Staatswesen.

Ebenso hat Waitz[3]) durch den scheinbaren Mangel der aristotelischen Eintheilung sich bestimmen lassen folgende drei Staatsformen zu unterscheiden: die Theokratie, die Republik und das Königthum, je nachdem die Gewalt stamme von Gott, vom Volke oder von Fürsten. Es werde regiert im Namen Gottes, oder im Namen des Volkes oder im eigenen Namen. Indess entspringt daraus keine Eintheilung der Staatsformen, sondern nur eine Eintheilung der verschiedenen Ansichten über den Ursprung der Staatsgewalt, ob sie von Gott, oder vom Volke, oder von Fürsten hergeleitet wird. Waitz sieht sich

---

[1]) a. a. O. Die Staatsformen. S. 237 u. f.

[2]) Leo, Studien und Skizzen zu einer Naturlehre des Staates. 1833. S. 14, 175.

[3]) G. Waitz, Grundzüge der Politik. 1861. S. 36.

daher auch genöthigt innerhalb einer jeden dieser Formen demokratische, aristokratische und monarchische Staatsformen zu unterscheiden, so dass die Eintheilung in Monarchie, Aristokratie und Demokratie durch alle hindurch geht, gleichsam zum Beweise, dass diese aristotelische Eintheilung die fundamentale, jene andere aber nur eine untergeordnete ist. Die Verschiedenheit in den Ansichten über den Ursprung und die Begründung der Staatsgewalt ist mit jeder Staatsform verbindbar und selbst keine Staatsform. In dieser Beziehung finden wir also die drei aristotelischen Formen ausreichend.

Wenn die aristotelische Eintheilung aber auch alle Staatsformen umfasst, so scheint doch ihr Eintheilungsgrund nicht richtig zu sein, wenn der Unterschied nur in der Zahl der Herrscher liegt, ob Einer, Mehrere oder die Menge die oberste Gewalt hat. Das ist ein quantitativer Unterschied, der das *Wesen* dieser Staatsformen doch nicht hinreichend ausdrückt. Wollte man danach ob Einer, oder eine Minorität, oder die Mehrheit die Herrschergewalt inne hat, bestimmen, ob ein gegebener Staat, Monarchie, Aristokratie oder Demokratie ist, so würde man in der Bestimmung des geschichtlich gegebenen Staates offenbar in Verlegenheit kommen. Denn auch eine demokratische Republik kann als Monarchie oder Einherrschaft sich darstellen, wenn wie in Amerika ein Präsident an der Spitze steht, oder wie in Frankreich als Louis Napoléon Präsident war, so dass der Unterschied nur im Titel liegen würde. In einer Demokratie kann überdies ein Einzelner wie ein Monarch herrschen, wie Perikles in der atheniensischen Demokratie. Die Demokratie kann auch aristokratisch werden, wenn gewisse Stände und Personen Vorzüge bekommen. Ebenso kann die Monarchie demokratisch oder wie die englische aristokratisch sein. Deutschland ist gegenwärtig noch eine fürstliche Aristokratie. Wenn der Unterschied dieser Formen nur als ein quantitativer gilt, so lässt sich ein und dieselbe Staatsform unter

verschiedene Gesichtspunkte stellen und gehen alle ohne Unterschied in einander über.

Aus diesen Gründen hat man auch versucht die inneren Unterschiede dieser drei Staatsformen genauer zu bestimmen. Hierher gehört Montesquieu's[1]) Unterscheidung und Charakteristik der Staatsformen, deren er drei oder vier annimmt, nämlich die Despotie, die Republik, welche entweder Demokratie oder Aristokratie ist, und die Monarchie. Das bewegende Princip der Despotie ist die Furcht, der Demokratie die Tugend, der Aristokratie die Mässigung, und der Monarchie die Ehre. Aus diesen verschiedenen bewegenden Principien sollen die Institutionen und Maximen dieser verschiedenen Regierungsformen sich ergeben.

Das despotische Regiment entspringt aus der Furcht und muss sie für sein Bestehen hervorbringen. Jede Aristokratie, wenn sie bestehen soll, setzt eine Mässigung in der Herrschaft voraus. Unter der Tugend als dem bewegenden Principe der Demokratie wird der Gemeinsinn und die Vaterlandsliebe verstanden, welche zu jeder Aufopferung bereit ist und den Gesetzen freiwillig sich unterwirft. Wo Gemeinsinn und Vaterlandsliebe fehlen, ist auch keine Demokratie möglich, die aber auch nicht ohne die Tugenden des Privatlebens bestehen kann. Die Menschen in der Demokratie müssen nicht nur sich selbst, sondern überhaupt regieren können. Die Ehre gilt als leitendes Princip der Monarchie, da in ihr Jeder seine Stellung im Staate mit seiner Persönlichkeit als eins ansehen muss, namentlich der Fürst.

Montesquieu sieht also nicht bloss auf die Formen, sondern auf den in dem Staatsorganismus herrschenden Geist der Furcht, der Mässigung, der Vaterlandsliebe, der Ehre, der

---

[1]) Oeuvres complètes de Montesquieu. 1859. Th. I., de l'esprit de lois. III. 3, 4, 6, 9.

die Herrschaft führt. Der Geist der Furcht, der Mässigung, der Vaterlandsliebe, der Ehre begründet die Despotie, Aristokratie, Demokratie und Monarchie. Denn die Staatsformen sind eine Folge von dem Leben der Völker. Allein Montesquieu sieht das politische Leben nur als ein Naturgewächs an, als eine Folge der Einflüsse, welchen Boden und Klima auf die Völker ausüben, und betrachtet die bewegenden Principien des Staatslebens nur als Leidenschaften, welche aus äusseren Eindrücken entspringen. Die Tugenden sind nur Wirkungen des guten Naturells. Sein Naturalismus und Sensualismus bewirkt es, dass diese Gedanken ohne nachhaltige Wirkung geblieben sind.

Schon in dem vorigen Abschnitte haben wir angedeutet, dass noch ein anderer Unterschied als nach der Zahl der Herrscher in den drei Staatsformen enthalten ist. Denn der Staat besteht nicht bloss aus den Regierenden, sondern zugleich aus den Regierten. Er beruht wesentlich auf dem Gegensatz von Obrigkeit und Unterthan, der gemeinsamen mit den privaten Angelegenheiten des Volkes, weshalb die Verschiedenheiten der Staatsformen auch in der Form liegen muss, wie sich dieser Gegensatz darin bethätigt.

In der Demokratie nun ist dieser Gegensatz ein rein funktioneller, in der Aristokratie zugleich ein ständischer, und in der Monarchie zugleich ein persönlicher.

Das Wesen der Demokratie liegt in dem bloss funktionellen Unterschied von Obrigkeit und Unterthan. Jedes Mitglied des Staates ist beziehungsweise beides. Die Demokratie ruht daher auf der Gleichheit. In ihr kann Jeder unter Umständen Alles werden, den höchsten Platz im Staate einnehmen. Da die Demokratie auf dem bloss functionellen Unterschied von Obrigkeit und Unterthan beruht, so setzt sie voraus, dass Alle an Talent, an Charakter, an Gesinnung gleich sind, dass Alle dasselbe wollen, dasselbe können, dasselbe thun. Dies ist die ideale

Seite der Demokratie. Sie betrachtet den Menschen als ein moralisch und intellectuell vollkommenes Wesen, indem sie Alle als gleich setzt. Sie sieht den Begriff oder die Idee als wirklich an, die idealen Forderungen als vollzogen. Darin liegt aber zugleich die trügerische Seite der Demokratie. Denn sie geht von einer Voraussetzung aus, welche thatsächlich nirgends gegeben ist. Der Mensch, wie er empirisch existirt, ist nicht die Wirklichkeit der Idee. Die Demokratie macht aber in der Gleichheit, die ihre Grundlage ist, diese Voraussetzung und täuscht sich, da die Voraussetzung in der Erfahrung keine Bewährung hat; da zeigt sich vielmehr, dass nicht Alle dasselbe, sondern dass Jeder etwas anderes will, dass der Egoismus oft stärker ist als der Patriotismus, dass Alle nicht dasselbe wollen, können und thun, sondern unendliche Verschiedenheiten obwalten. Die sittliche und intellectuelle Bildung des Volkes ist eine Forderung, die erfüllt oder auch nicht erfüllt sein kann, die Demokratie nimmt sie aber nicht als ein Postulat der Vernunft, sondern als eine Wirklichkeit, worauf sie bauen könne. Ihre Menschenkenntniss trifft nicht zu. Sie kennt nur die Extreme der vollkommenen und der schlechten Wirklichkeit, nicht aber den Menschen, der der Erfüllung sittlicher Forderungen entgegen geht.

Da in der Demokratie der nur funktionelle Unterschied von Obrigkeit und Unterthan auf der trügerischen Voraussetzung der Gleichheit ohne essentielle Verschiedenheit ruht, so tritt statt desselben noch ein anderer Gegensatz in ihr mit Nothwendigkeit hervor, der im Staate die Herrschaft führt. An seine Stelle tritt der Gegensatz und die Herrschaft der Parteien. Keine Demokratie ohne Parteiherrschaft, welche stets irregulär und chaotisch ist. Kein Staat ohne Parteien, aber nicht die Parteien, sondern die Obrigkeit soll im Staate herrschen. In der Demokratie aber ist die Parteiherrschaft unvermeidlich, sie ist in ihr die nothwendige Ergänzung ihrer unzu-

reichenden Voraussetzung über das Wesen der Menschen. Der Theorie nach soll in der Demokratie herrschen der Beste und Würdigste unter den Gleichen, der That nach aber herrscht nur der Parteimächtigste. Es herrscht nicht der Staat, sondern die mächtigste Partei über die schwächere. Der Theorie nach ist die Demokratie die freieste Staatsform, worin Alle gleich gestellt sein sollten, der That nach aber ist sie oft nur die Despotie der mächtigsten Partei. Die Demokratie ist am wenigsten Staat, am meisten Volk.

Die Demokratie ist die Herrschaft der Mehrheit über die Minderheit, die Aristokratie ist umgekehrt die Herrschaft einer Minorität über die Majorität. Der Gegensatz von Obrigkeit und Unterthan, der den Staat ausmacht, ist in der Aristokratie ein ständischer. Functionell ist dieser Gegensatz nur innerhalb des herrschenden Standes. Dem Volke gegenüber aber ist der Gegensatz ein ständischer. Durch die Mitgliedschaft an dem herrschenden Stande ist die obrigkeitliche Function bedingt.

In einer Aristokratie entsteht hieraus aber eine zweifache Herrschaft, die des Standes über das Volk, und die Parteiherrschaft innerhalb des bevorzugten Standes, denn jede Aristokratie ist in sich selbst eine Demokratie. In dem Stande ist Gleichheit und der Unterschied von Obrigkeit und Unterthan nur ein functioneller. Es wiederholt sich in dem herrschenden Stande Alles im Kleinen, was in der Demokratie sich darstellt. Die Parteiherrschaft in der Aristokratie ist aber um so gefährlicher als sie ihrem Wesen nach keine öffentliche und gemeinsame Angelegenheit des Volkes ist, wie in der Demokratie, sondern nur eine geheime Standesangelegenheit.

Dazu tritt aber noch die Herrschaft des aristokratischen Standes über das Volk. Aristokratie ist Doppelherrschaft. Alle Staatshandlungen haben daher in ihr einen sehr zusammengesetzten Charakter, sie haben immer wenigstens zwei Motive, ein demokratisches innerhalb der Aristokratie, und ein aristo-

kratisches im Verhältnisse zum Volke. Ausgebildete Aristokratien sind daher auch meistens sehr verwickelte Staatsmaschinen.

Innerhalb des herrschenden Standes gilt die oben verzeichnete demokratische Auffassung über das Wesen des Menschen, im Verhältnisse zum Volke aber tritt die neue hinzu von einer Abgrenzung des einen Standes von den übrigen Bestandtheilen des Volkes, welche eine totale Verschiedenheit in der menschlichen Natur voraussetzt. Die Aristokratie hat auch eine doppelte ethische Anthropologie. Sie kennt eine vollkommene und vorzügliche und exemplarische Verwirklichung und daneben eine misslungene gemeine und schlechte Wirklichkeit der Idee des Menschen. Die Aristokratie ist der Zwiespalt des staatlichen Menschen. Die aristokratische Gleichheit ist zugleich die totale Ungleichheit des Volkes.

Das Wesen der Monarchie, wie das Wort jetzt gebraucht wird, liegt nicht darin, dass Einer an der Spitze steht, die Herrschaft führt, den Punkt auf das i setzt und das Ganze repräsentirt; das kann auch in der Demokratie und der Aristokratie der Fall sein. Der Staat hat überall seinem Begriffe nach das Bedürfniss nach Einheit und ihrer Repräsentation. Das Wesen der Monarchie liegt vielmehr darin, dass in ihr der Gegensatz von Obrigkeit und Unterthan zugleich ein persönlicher ist. Ein Fürst, mag er entstanden sein durch Geburt, Wahl oder Usurpation, ist seinem Begriffe nach mehr und etwas anderes als ein Präsident in einer Demokratie oder Aristokratie. Im Fürsten ist der genannte Gegensatz, ohne den kein Staat ist, zugleich ein persönlicher, während er im Präsidenten nur ein functioneller ist. Dadurch gewinnt aber in der Monarchie die Regierung eine Macht, welche von den Parteien in der Demokratie und den Standesverschiedenheiten in der Aristokratie unabhängig ist und desshalb zugleich eine ungerechte Parteiherrschaft verhüten kann, wofür es in der Demokratie

und Aristokratie keine Mittel giebt. Die Monarchie steht im Interesse der Macht, die Demokratie der Freiheit, die Aristokratie eines Standes.

Da für den Staat das Erste nicht die Freiheit, sondern die Macht ist, so ist die Monarchie mehr Staat als die Demokratie und die Aristokratie, und mehr volkbildender Staat als diese beiden. Die Macht giebt Einheit und die Einheit Macht. Der monarchische Staat tendirt daher zur Concentration, die Aristokratie zur zweispaltigen Scheidung, und die Demokratie zur Bündnerei. Sie will in der Einheit die möglichste Vielherrschaft. In einem grossen Volke ist die Demokratie daher auch nur als Bundesstaat, d. i. als Vielherrschaft in der Einheit ausführbar. Der Bundesstaat beruht auf der Demokratie, der Staatenbund auf der Aristokratie. Deutschland muss demokratisch oder monarchisch werden, wenn es aus der fürstlichen Aristokratie des Staatenbundes heraus will.

Die Republik, sei sie Demokratie oder Aristokratie, begründet keine Macht, wie sie dem Staate nothwendig ist, keine Macht, die eine unabhängige von Parteien ist, sie steht aber im Interesse der Freiheit des Volkes oder eines Standes. Zwischen ihr und der Monarchie ist der Unterschied wie zwischen dem Volke, einem Stande und dem Staate. Die individuelle Freiheit hat in der Republik eine grössere Sphäre der Wirksamkeit, als in der Monarchie, weil die republikanische Regierung nur eine Parteimacht hat. Das fördernde und hemmende Moment, das in der Macht liegt, ist daher in der Republik kleiner als in der Monarchie. Der Freiheit wird die Republik weniger leicht gefährlich, aber der Gerechtigkeit, der Ordnung, der Rücksicht auf historische Verhältnisse vermag sie weniger, als die mächtigere Monarchie, welche den Einzelnen wider die Uebermacht einer Mehrheit, eine Minorität gegen den Uebermuth einer Majorität schützen kann, zu dienen. Die Republik muss dies der sittlichen und intellectuellen Bildung des Volkes

oder eines Standes überlassen. Der unzuverlässige Privatcharakter muss ersetzen, was in der Monarchie die öffentliche Macht leisten kann. Darin liegt in der Betrachtung des Menschen, wie sie aus der Republik und der Monarchie hervorgeht, der ungeheure Unterschied, dass die Monarchie die sittliche und intellectuelle Bildung als eine Forderung hinstellt, welche erfüllt oder auch nicht erfüllt sein kann, die Republik aber als eine Thatsache, worauf sie bauen kann. Der Mensch soll das Bild Gottes sein, aber er ist es nicht, sondern wird es erst. Auch der Staat muss die sittliche Aufgabe als unerfüllt ansehen, und seine Macht dient dazu, Bedingungen herzustelleu, welche ihre Erfüllung nicht voraussetzen, sondern erst ermöglichen sollen. Wenn das sittliche Reich da ist, ist kein Staat mehr nothwendig, für die Entstehung und das Wesen desselben aber ist er selbst in seiner thatsächlichen Macht eine nothwendige Bedingung, denn er schafft den Raum und die Garantie der Freiheit.

Welche Staatsform aber die an sich beste ist, lässt sich in Abstracto nicht entscheiden. Jede Form hat ihre eigenthümlichen Vorzüge; die Demokratie für die Freiheit der Entwicklung, die Aristokratie für die Erhaltung der geschichtlich erworbenen Güter, die Monarchie für die centrale Kraft des Volkes. Keine Staatsform ist an und für sich die vorzüglichste, für verschiedene Zeiten und Lagen der Völker können verschiedene Staatsformen die besten sein. Sie sind nicht Ideale, welche dem Denken und Streben immer als Zielpunkte vorleuchten müssten, sondern nur Mittel, um im Volke den Gegensatz, worauf das staatliche Leben beruht, auszugleichen. Als Gegenstände beliebiger Wahl treten sie nicht in der Geschichte, sondern nur in den Lehrbüchern der Politik auf. Sie sind Typen der Staatsbildung, die sich ändern nach dem geschichtlichen Leben, dem sittlichen Processe und der Eigenthümlichkeit eines Volkes. Eine Monarchie kann nicht entstehen und

nicht dauern, wenn nicht ein Geschlecht vorhanden ist, welches Vertrauen und Ansehen im Volke geniesst. Wo dies fehlt, ist die Monarchie nur ein todter Name. Ebenso ist eine Aristokratie nicht möglich, wo nicht ein Stand durch seine Thaten und sein Leben Ansehen und Achtung im Volke gewonnen hat und sich zu erhalten versteht. Die Demokratie kann nur entstehen und sich erhalten in einem Volke, in dessen geschichtlicher Entwicklung ein wesentlich identischer sittlicher Process sich findet.

Man beweist daher auch zu viel, wenn man nur die Republik oder nur die Monarchie als die beste und allein der Vernunft entsprechende Staatsform, die daher überall einzuführen sei, hinstellt. Selbst Stahl[1]) räumt ein, dass die Republik „nicht minder nach Gottes Ordnung zulässig, nicht minder rechtsbegründet, und, wo ein Staat (ein Volk) diesen Beruf hat, nicht minder eine heilsame und der monarchischen ebenbürtige Verfassung sei."

Nicht die abstracte Vorzüglichkeit der Form, sondern das Leben der Völker ist das Entscheidende über den Vorzug der Staatsformen. Das Leben des Volks ist mehr werth als seine Staatsform.

Die reinen Staatsformen existiren überdies nur im Begriffe, in der Wirklichkeit ist jeder Staat ein mehr oder weniger gemischter, ein temperirter. Die absolute Monarchie, dass nur Einer herrscht, findet sich nirgends, es nehmen immer Mehrere, wenn auch nur als höchste, doch relativ selbstständig gestellte, Beamte an der Herrschaft Theil. Die reine, begriffliche Demokratie würde die sein, wo allein das Loos über die Ernennung zur Obrigkeit entscheidet, da wenn alle gleich sind, es einerlei ist, wen das Loos trifft. Schon die Wahl ist aristokratisch sie setzt einen bevorzugten Stand von Wahlcandidaten. Die

---

[1]) Stahl a. a. O., B. 2., Abth. 2., S. 479.

reine Demokratie kommt daher auch nirgends vor. Sie ist wie die absolute Monarchie nur eine politische Tendenz. Es giebt in jedem Volke Menschen von hohen und vorzüglichen Eigenschaften, welche auch in der Demokratie ein Uebergewicht gewinnen. Die Aristokratie geht bald in die Monarchie, bald in die Demokratie über; aus dem herrschenden Stande geht ein Fürst hervor, oder die beherrschten Stände gelangen zur gleichen Berechtigung mit den bis dahin herrschenden. Aber das wahre Element der Demokratie, der Aristokratie und der Monarchie muss in jedem Staate sein, ein Princip des Fortschrittes zum Neuen, der Erhaltung der erworbenen und lebensfähigen Güter des geschichtlichen Lebens, und ein monarchisches Princip der centralen Kraft. In der Anerkennung dieser Principien und Forderungen in dem Leben des Volkes liegt das Ideal des Staates. Freiheit, einheitliche Macht und Continuität in der geschichtlichen Entwicklung gehören zum Gedeihen des Staates.

Freiheit und Nothwendigkeit.

Die Nothwendigkeit besteht in der Abhängigkeit des Geschehens von Gesetzen, wornach dasselbe statfindet. Dem nothwendig Geschehenden ist sein Gesetz gegeben, welches daher auch stets in derselben Weise vollzogen wird und die gleiche Wirklichkeit zur Folge hat.

Wir unterscheiden eine dreifache Nothwendigkeit, die äussere, die innere und die essentielle. Die äussere Nothwendigkeit besteht in der Abhängigkeit des Geschehens von äusseren Ursachen, welche dasselbe bedingen. Die innere Nothwendigkeit liegt in den Gliedern einer und derselben Entwicklung, in der das Spätere abhängig ist von dem Früheren. Die essentielle Nothwendigkeit ist die Abhängigkeit des Lebens von dem Wesen der Dinge. Die Nothwendigkeit ist die Abhängigkeit der Wirkung von der Ursache, der Folge von dem Grunde, des Besonderen von dem Allgemeinen. Wenn das Eine gegeben ist, ist damit nothwendig das Andere gesetzt. Eine solche dreifache Abhängigkeit zeigt sich auch im Leben des Menschen. Dasselbe ist nicht nur abhängig von der Aussenwelt, welche auf dasselbe einwirkt, sondern alle Handlungen sind auch nothwendige Folgen des früheren Lebens, welches zugleich durch das Wesen oder den Charakter des Menschen determinirt ist. Jede Handlung ist demnach zugleich ein Ausdruck von dem Charakter

des Menschen, seines früheren Lebens, und den äusseren Ursachen, welche auf ihn einwirken.

Da es drei Arten der Nothwendigkeit giebt, alles Geschehen einer dreifachen Gesetzmässigkeit unterworfen ist, so kann die Möglichkeit der Freiheit auch aus drei Gründen bestritten und in Frage gestellt werden. Der Materialismus stellt die Möglichkeit der Freiheit in Abrede auf Grund der äusseren Nothwendigkeit, der Determinismus in Folge der inneren Nothwendigkeit und der Prädeterminismus in Anlass der essentiellen Nothwendigkeit.

In Folgendem wollen wir versuchen den Beweis zu führen, dass keine Art der Nothwendigkeit die Freiheit ausschliesst, und dass schliesslich alle Nothwendigkeit durch Freiheit bedingt ist.

I.

Die äussere Nothwendigkeit und die Freiheit.

Die Lehre, dass alles in Folge äusserer Ursachen nothwendig und frei nichts ist, kann, wie es scheint, in folgender Weise bewiesen werden. Alle Handlungen des Menschen erfolgen mit Nothwendigkeit aus äusseren Einwirkungen, welche auf ihn stattfinden. Alle Willensentschlüsse sind von vorhergehenden Vorstellungen abhängig, denn was ich nicht weiss, macht mich nicht heiss, ohne Vorstellen kein Wollen, nach dem Unbekannten giebt es keine Begierde. Alle Vorstellungen aber entspringen aus Empfindungen, denn sie sind nur Reproductionen und Compositionen von Empfindungen. Die Empfindungen sind ferner abhängig von dem Gehirn und den Nerven. Die Beschaffenheiten und Compositionen der Stoffe, welche den Körper bilden, bedingen aber seine Functionen. Alle Handlungen des Menschen

sind daher Folgen seines Körpers und der äusseren Dinge, welche auf denselben einwirken und die Sinne afficiren. Wie der Körper des Menschen beschaffen ist und auf ihn gewirkt wird, so muss der Mensch empfinden, denken, wollen und endlich handeln. Alles geschieht nothwendig, frei aber nichts.

Gegen diese Lehre lässt sich das Argument, worauf Kant die Annahme der Freiheit gründete, nicht anwenden, da dasselbe auf der Thatsache der sittlichen Welt ruht, welche in der Consequenz dieser Lehre ihre Anerkennung verliert. Das Kantische Argument geht von der Thatsache aus, dass der Mensch ein sittliches Wesen sei, welches sich verpflichtet fühle, einiges zu thun, bloss damit es geschieht, und anderes zu unterlassen, damit es nicht stattfindet. Wenn der Mensch aber ein sittliches Wesen ist, so muss er auch denken, wie die Sittlichkeit seines Lebens es fordert. Sittlichkeit sei aber nicht möglich ohne Freiheit als Bedingung derselben, denn jedes sittliche Urtheil findet nur über eine freie Handlung statt. Die Freiheit ist daher die objective Bedingung für die Existenz einer sittlichen Welt, ihr Dasein aber ein Erkenntnissgrund für Realität der Freiheit. Dies Argument verliert aber seine Kraft, wenn die Thatsache der sittlichen Welt keine Anerkennung findet, welches der Fall ist, wenn es gewiss ist, dass die Annahme der Freiheit unstatthaft ist. Denn giebt es keine Freiheit, so ist es auch nur eine Einbildung derer, welche an Freiheit glauben, dass der Mensch für sein Handeln verantwortlich sei und dass dasselbe mit Recht einer sittlichen Beurtheilung unterliege. Von dieser Phantasie werden sich vielmehr alle befreien, welche erkannt haben, dass alles nothwendig, frei aber nichts geschieht. Für sie ist die sittliche Welt nur eine Welt von Conventionen, welche zu beachten die Klugheit so lange anräth, als die welche die Nothwendigkeit alles Geschehenen einsehen, in der Minorität sich befinden, eine Thatsache, die sich freilich nicht bestreiten lässt, da im Leben der Menschen die Ueberzeugung

herrscht, dass der Mensch frei handelt, worauf alle Einrichtungen des öffentlichen und häuslichen Lebens der Völker sich gründen. Im Gegensatze mit dieser Lebensüberzeugung erscheint jenes Dogma von der Nothwendigkeit alles Geschehens als eine blosse Speculation, die vielleicht eine Verirrung des Verstandes sein könnte, der wie das in der Wissenschaft oft mehr als im Leben geschieht, einige Thatsachen der Erfahrung und einige Begriffe berücksichtigt, andere aber ignorirt.

Von der Thatsache der sittlichen Welt können wir demnach kein Argument für die berechtigte Voraussetzung der Freiheit entnehmen, wenn diese Thatsache selbst keine volle Anerkennung und Würdigung findet. Sie muss erst selbst völlig sicher und gewiss gestellt werden, wenn sie zum Fundamente eines Beweises dienen soll. Diese Thatsache hat aber das Besondere an sich, dass sie selbst erlebt sein muss, um anerkannt zu sein. Wer die Thatsache der sittlichen Welt in Zweifel zieht, dessen persönliches Leben muss daher erst selbst sich weiter ausbilden, um mit ihm über diese Thatsache zu verhandeln. Die öffentliche Meinung der Völker berücksichtigt aber den isolirten Nothwendigkeitsaberglauben der Einzelnen nicht, sondern urtheilt über alle in der gleichen Voraussetzung, dass die Thatsache der sittlichen Welt völlig gewiss ist, und die Wissenschaft hat es nicht nöthig ihre Argumente für die Annahme der Freiheit auf diese Thatsache zu gründen, da diese auch ohne sie geführt werden können.

Der Beweis, dass alles nothwendig und frei nichts geschieht, gründet sich einerseits auf dem metaphysischen Axiome, nichts geschieht ohne Ursache und andererseits auf der Lehre des Sensualismus, dass alle unsere Vorstellungen aus den Sinnen stammen und daher nur Reproductionen und Combinationen sinnlicher Empfindungen sind. Wir wollen und thun, was die äusseren Dinge in uns bewirken, wenn es keine andere als sinnliche Vorstellungen giebt. Denn sollte es Vorstellungen

geben, die nicht aus den Sinnen stammen, so würden auch diese zu Beweggründen des Willens werden können, und der Wille besässe eine Unabhängigkeit von den durch die äusseren Dinge bewirkten Vorstellungen und Empfindungen. Die sinnlichen Vorstellungen würden dann nicht necessitirend, sondern sollicitirend für den Willen sein, der nicht unbedingt den sinnlichen Vorstellungen folgen müsste. Beides muss also gewiss sein, nicht nur das metaphysische Axiom von der Bedingtheit aller Veränderungen durch äussere Ursachen, sondern auch die Annahme des allein sensualen Ursprunges unserer Vorstellungen, wenn es wahr sein soll, dass es keinen freien Willen giebt.

Der metaphysische Grundsatz der Causalität und der Sensualismus stehen aber mit einander in einem solchen Gegensatze, dass wenn das eine wahr ist, das andere falsch ist. Ist der metaphysische Grundsatz, dass nichts ohne Ursache geschieht, wahr, so stammen nicht alle unsere Vorstellungen aus den Sinnen, und stammen alle unsere Vorstellungen aus den Sinnen, so ist die Behauptung dass es Ursachen giebt wodurch alles Geschehen bedingt ist, unstatthaft. Denn der Begriff der Ursache stammt nicht aus den Sinnen, wie schon Hume hervorgehoben hat. Gilt daher die sensualistische Lehre von dem allein sensualen Ursprung aller Vorstellung, so ist die Behauptung von einer Nothwendigkeit des Geschehens in Folge äusserer Ursachen völlig unberechtigt, da der Sensualismus nur ein Geschehen, aber keine Ursachen des Geschehens kennt. Der Sensualismus kann nur dem Schauspiel des Geschehens, das sich dem Bewusstsein darbietet, zuschauen, eine Forschung nach den objectiven Bedingungen derselben hebt ihn selbst auf, da dieselbe die Möglichkeit von Begriffen voraussetzt, welche nicht aus den Sinnen stammen. Der Sensualismus für sich kennt nur ein zufälliges, aber kein nothwendiges Geschehen. Auf der Grundlage des Sensualismus ist daher die Behauptung von der Nothwendigkeit alles Geschehens unhaltbar. Gilt aber

der metaphysische Grundsatz von der Bedingtheit und Abhängigkeit aller Veränderung von Ursachen, so ist es nicht wahr, dass alle Vorstellungen aus den Sinnen stammen. Und entspringen nicht alle Vorstellungen aus den Sinnen, so ist damit zugleich die Möglichkeit einer Unabhängigkeit des Willens von den sinnlichen Vorstellungen eingeräumt, da alsdann auch intellectuelle Vorstellungen Beweggründe des Handelns sein können.

Die Annahme einer äusseren Nothwendigkeit des Geschehens in Folge äusserer Ursachen führt daher um so weniger zur Aufhebung der Freiheit als sie selbst den Sensualismus unmöglich macht, der unhaltbar ist, wenn der metaphysische Grundsatz, dass nichts ohne Ursache geschieht, wahr ist, weil der Begriff der Ursache nicht aus den Sinnen stammt.

Dieser Grundsatz der Metaphysik aber, durch dessen Anwendung die Wissenschaft zur Erkenntniss der objectiven Bedingungen des Geschehens gelangen, hebt die Möglichkeit der Freiheit nicht auf, sondern setzt sie vielmehr voraus. Denn die Nothwendigkeit besteht in der Abhängigkeit der Wirkung von der Ursache. Nothwendig ist die Wirkung, wenn die Ursache gesetzt ist, von der sie abhängig ist. Hieraus folgt aber, dass das Nothwendige das Secundäre und nicht das Primäre ist. Denn nur die Wirkung ist nothwendig, nicht aber die Ursache. Die Ursache sofern sie selber die Wirkung setzt, ist frei. Es liegt also im Begriffe der Nothwendigkeit selbst, dass sie nicht als das Erste, sondern nur als das Zweite gedacht werden kann. In Wahrheit giebt es keine unbedingte, sondern nur eine bedingte Nothwendigkeit. Alle Nothwendigkeit ist durch Freiheit bedingt.

Der Satz Alles ist nothwendig, macht Alles zu einer Wirkung ohne Ursache. Er würde also seine eigene Bedingung aufheben unter der er gestellt ist, dass nämlich nichts ohne Ursache geschieht. Wird Alles als eine nothwendige Wirkung

angesehen, so ergiebt sich daraus der Begriff der blinden Nothwendigkeit oder des Schicksals. Das Schicksal ist eine blinde Nothwendigkeit, weil Alles ohne Ursache und Grund nothwendig sein soll, weshalb wir davon keine Einsicht erhalten können. Diese blinde Nothwendigkeit würde demnach auch nur in der blossen Thatsächlichkeit des Geschehens bestehen. Alles geschieht ohne Ursachen nothwendig, heisst: Alles ist wie es geschieht nothwendig. Die Erkenntniss der Nothwendigkeit besteht nur in der Erfahrung der Thatsachen des Geschehens. Alle Ereignisse sind im Voraus mit dem Stempel der Nothwendigkeit geprägt, den man von den Thatsachen nur abzulesen braucht, um der Nothwendigkeit des Geschehens gewiss zu sein. Die blinde Nothwendigkeit oder das Schicksal ist die blosse Facticität des Geschehens, welche rein empirisch ohne Begriffe des Verstandes erkannt wird. Offenbar aber ist eine solche Nothwendigkeit von dem blinden Ungefähr oder dem Zufall in nichts zu unterscheiden. Denn wenn Alles eine Wirkung ohne Ursache ist, worin die blinde Nothwendigkeit oder das Schicksal besteht, so geschieht Alles ohne Ursache oder zufällig. Schicksal und Zufall beruhen auf demselben Empirismus, der Alles zu einer Wirkung ohne Ursache macht. Sieht man nur darauf, dass Alles eine Wirkung ist, so ist Alles nothwendig; achtet man aber darauf, dass bei allen Wirkungen die Ursachen fehlen, so ist Alles zufällig. Schicksal und blindes Ungefähr sind eine auf einem Empirismus sich gründende Ausnahme von dem metaphysischen Axiom, dass nichts ohne Urache geschieht. Dieser Grundsatz nöthigt zur intellectuellen Erkenntniss des Geschehens, während Schicksal und blindes Ungefähr bequeme Ruhekissen des Verstandes sind, der auch ohne Nachdenken durch die blosse Erfahrung eine vollständige Erkenntniss aller Thatsachen erwirken will.

Wenn nun aber der Satz von der Nothwendigkeit des

Geschehens nur gilt unter der Voraussetzung des metaphysischen Grundsatzes, dass nichts ohne Ursache geschieht, so kann nicht Alles eine Wirkung ohne Ursache sein oder es kann keine blinde Nothwendigkeit geben. Alle Nothwendigkeit des Geschehens ist eine durch Ursachen, welche frei sind, bedingte. Denn Alles ist eine Wirkung nur unter der Bedingung, dass es Ursachen giebt, welche nicht blosse Wirkungen anderer Ursachen sind. Der Satz von der Nothwendigkeit des Geschehens würde sich selbst aufheben und allen Sinn verlieren, wenn er ohne das Axiom woraus er gefolgert wird, gültig sein solle. Dasselbe Axiom aber, welches zum Beweise der Nothwendigkeit dient, begründet zugleich auch die Freiheit. Denn nur die Wirkungen sind nothwendig, die Ursachen aber frei.

In der Erfahrung meint man nun, lasse sich das Axiom nur nach seiner einen Seite anwenden, denn empirisch gebe es keine freie Ursachen, sondern sei Alles, was Ursache genannt werde, doch selbst nur eine Wirkung anderer Ursachen. Indess bleibt hierbei doch immer, falls man nicht von Neuem zu der Annahme des blinden Schicksals und Zufalls zurückkehren will, die Forderung bestehen, dass es Ursachen geben muss, welche nicht wieder Wirkungen anderer Ursachen und demnach frei sind. Empirisch freilich meint man, gehe die Reihe der Ursachen und Wirkungen entweder in's Unendliche oder wechselseitig im Kreislaufe herum, indem jede Ursache selbst nur wieder Wirkung sei. Dies ist aber nur ein Herumtreiben im Denken, aber selber kein Denken. Denn in der Reihe der Ursachen und Wirkungen kommt der Denker nothwendig zu einer ersten Ursache, welche, da sie nicht Wirkung ist, frei ist, da der unendliche Rückgang im Denken, der nicht zum Abschluss kommt, nur ein Stillstand im Denken sein würde. Wenn aber wechselseitig im Kreislaufe alle Ursachen wieder Wirkungen sein sollen, so würde Alles eine Wirkung ohne Ursache sein und statt einer verständigen Nothwendigkeit herrschte

nur der Ungedanke des blinden Schicksals. Ohne Ursachen ist die Wechselwirkung unmöglich, würde sie nur der logische Fehler sein, der in jeder Erklärung im Kreise sich findet. Das metaphysische Axiom, nichts geschieht ohne Ursache, dient daher zum Beweise nicht nur, dass es eine erste Ursache geben muss, welche frei ist, sondern dass selbst in der Erfahrung, welche eine Wechselwirkung unter den Dingen setzt, Ursachen angenommen werden, welche als solche frei sind.

Wenn jene erste Ursache, wodurch die Reihe des Geschehens, d. h. alles Geschehen bedingt ist, als schlechthin frei gedacht werden kann, so wird dies bei Dingen, die in Wechselwirkung mit einander stehen und leben, nicht möglich sein, sie werden nur eine beschränkte Freiheit haben können, da jedes zugleich von der Einwirkung anderer Dinge abhängig ist.

In Anwendung auf den Menschen ergiebt sich nun aus diesen allgemeinen Begriffen, die ins Gesammt auf dem metaphysischen Axiom, nichts geschieht ohne Ursache, sich gründen, dass die Abhängigkeit des Menschen von der Aussenwelt, welche auf ihn einwirkt, die Freiheit desselben nicht aufhebt. Es wird daher auch empirisch die Freiheit der Menschen in der Wechselwirkung mit der Aussenwelt sich documentiren lassen, da die Begriffe, welche zur Erklärung der Erfahrung gebildet werden, auch in der Erfahrung gelten müssen. . Die Voraussetzung einer Freiheit, welche in der Erfahrung keine Bestätigung findet, ist nur eine leere Hypothese, welche, weil sie für die Erfahrung nichts leistet, den Keim ihrer Ungewissheit in sich selber trägt.

Alle Handlungen des Menschen sollen Wirkungen äusserer Ursachen sein, die auf ihn influiren. Der Mensch würde demnach nur als ein Conflux von Wirkungen zu denken sein, die an einem Orte sich angesammelt haben, und nicht er würde handeln, sondern in ihm und durch ihn handeln die Dinge, welche

seine Handlungen bewirken. Allein zu den Dingen, welche in Wechselwirkung mit einander stehen, gehört doch auch der Mensch selbst. In seinen Handlungen wird daher wenn auch nur ein Minimum seiner eigenen Ursächlichkeit oder Wirksamkeit liegen. Dies ist nun aber thatsächlich der Fall. Es wird bewiesen durch die Verschiedenheit menschlicher Handlungsweisen. Denn wären alle Handlungen des Menschen nothwendig, oder was dasselbe ist nur Wirkungen äusserer Ursachen, so müssten alle Menschen stets in derselben Weise handeln. Nicht nur sind die körperlichen Verschiedenheiten der Menschen von so geringer quantitativer Art, sondern auch die äusseren Ursachen, welche die Handlungen in allen Menschen bewirken sollen, sind wesentlich dieselben, so dass die thatsächliche Verschiedenheit menschlicher Handlungsweisen hieraus nicht hervorgehen kann. Dies ist aber auch mit dem Begriffe der Sache in Uebereinstimmung. Denn das nothwendig Geschehende geschieht stets in derselben Weise, das frei Geschehende aber in veränderlicher Weise. Dem nothwendig Geschehenden ist sein Gesetz gegeben, welches daher dieselbe Wirklichkeit zur Folge hat Der frei Handelnde giebt sich selber das Gesetz, welches daher in individueller Verschiedenheit zur Wirklichkeit kommt. Die individuelle und persönliche Verschiedenheit menschlicher Handlungsweise bei der Gleichheit der äusseren Ursachen bezeugt die Freiheit der Handlungen. Handeln in dem Menschen nur die äusseren Ursachen ihrer Umgebung, so müssen alle Menschen in derselben Weise functioniren wie Maschinen, welche durch dieselbe äussere Ursache getrieben werden. Ist in den Handlungen aber selbst eine Causalität der handelnden Menschen, so entsteht daraus eine individuelle Verschiedenheit ihrer Handlungsweisen, wie sie thatsächlich stattfindet.

Gewöhnlich sieht man die Freiheit nur in der möglichen und zufälligen Abweichung einer Handlung von den Gesetzen des Geschehens. Indess solche Abweichungen, die für

sich nur den Charakter der Zufälligkeit tragen, sind etwas bloss Thatsächliches und nur secundäre Folgen aus dem Wesen oder dem Begriffe der Freiheit. Sie ist ihrem Begriffe nach nicht Gesetzlosigkeit oder Zufälligkeit des Geschehens. Das Zufällige steht sowohl dem Nothwendigen, wie dem Freien entgegen. Der Unterschied zwischen dem Freien und dem Nothwendigen liegt in der Art der Gesetzmässigkeit des Geschehens. Dem nothwendig Geschehenden ist das Gesetz gegeben, welches stets in gleicher Weise sich vollzieht, während das Freie sich das Gesetz selber giebt, sich dasselbe aneignet und zu dem seinigen macht, weshalb daraus individuelle Verschiedenheiten des Handelns hervorgehen.

Die Abhängigkeit des Menschen von der Aussenwelt, welche auf sein Leben einwirkt, hebt die Freiheit nicht auf, da der Mensch in der Wechselwirkung mit den äusseren Dingen selbst eine Ursache ist, welches durch die Verschiedenheit menschlicher Handlungsweisen constatirt wird.

Die, welche für die Nothwendigkeit des Geschehens in Folge der Herrschaft äusserer Ursachen streiten, beweisen aber durch die Vertheidigung ihrer Lehre direct, dass sie neben der Alles beherrschenden Nothwendigkeit eine Freiheit factisch annehmen. Denn wer für die Wahrheit einer Behauptung streitet, nimmt die Freiheit des Denkens an. Wenn unsere Gedanken nur Folgen wären der Beschaffenheiten und Compositionen der Stoffe, welche den Körper und das Gehirn bilden, und der Einwirkungen der äusseren Dinge auf die Sinne, so würde jeder Streit um die Wahrheit einer Ansicht eine Absurdität sein. Denn dann würden die Ansichten, welche wir haben, nicht von unserem Denken, sondern vom Gehirn und den äusseren Einwirkungen abhängen, wobei jeglicher Streit um die Wahrheit eines Gedankens ausgeschlossen ist. Sind die Ansichten, welche wir haben, nicht von unserem Denken, sondern nur von der Ernährung des Gehirns und der Einwirkung der Dinge

auf die Sinne abhängig, so ist jede Ansicht gleich wahr und gleich irrig. Ein Streit darum ist unzulässig. Es würden aber auch gar keine verschiedenen Ansichten entstehen können, sondern alle müssten dieselben Gedanken haben. Die Materialisten streiten aber und zwar mit ziemlicher Heftigkeit für die Wahrheit ihrer Lehre, dass alles nothwendig und frei nichts sei. Dieser Streit aber setzt voraus, dass wir durch das Nachdenken unsere Ansichten verändern können, und dass das Denken daher eine freie Thätigkeit ist, welche ihr Ziel, die Wahrheit, treffen oder auch verfehlen kann, dass das Denken mit dem Sinn übereinstimmen oder auch davon abweichen kann. Die Freiheit des Denkens wird daher von denen thatsächlich behauptet und angenommen, welche für die Nothwendigkeit des Geschehens aus äusseren Ursachen streiten. Ohne die Annahme der Freiheit giebt es keine Wissenschaft, denn ohne ein freies Denken können wir zu keiner Wahrheit und Gewissheit gelangen. Die Wissenschaft kann freilich Keinem die Freiheit verschaffen. Wer sich nicht selber für ein freies Wesen halten will, mag sich für einen Conflux von Wirkungen so lange ansehen, bis er in sich selber inne wird, dass sein Leben und sein Handeln mit seinen Theorien und Ansichten nicht in Uebereinstimmung steht.

II.

Die Freiheit und die innere Nothwendigkeit.

Dass Alles innerlich nothwendig sei und es keine andere Freiheit als diese Nothwendigkeit giebt, ist die Meinung des Determinismus, welcher voraussetzt, dass es nicht bloss ein äusseres materielles, sondern auch inneres geistiges Sein giebt,

welches das Vermögen hat, in sich selbst zu leben und durch eine Reihe von Entwicklungsstufen hindurch zu gehen, wovon die späteren von den früheren abhängig sind. Die zweifache Art der Nothwendigkeit, der inneren und der äusseren gründet sich auf der Dualität des Geistes und der Materie. Innere Nothwendigkeit giebt es nur in einem geistigen Wesen, und wäre daher alles nur innerlich nothwendig wie Leibnitz meinte, würde es auch nur geistige Wesen geben können, und die äussere Nöthigung würde nur eine Art des Scheins sein. Aeussere Nothwendigkeit giebt es nur unter der Voraussetzung des Daseins der Materie. Ist aber Alles nur äusserlich nothwendig, kann es nur ein materielles Sein geben, und ist die innere Nothwendigkeit nur eine Art des Scheines, welcher daher kommt, dass ein organisches Wesen aus verschiedenen Organen besteht, welche nacheinander, in der That aber in Folge ihres äusseren Einflusses aufeinander functioniren. Nimmt man aber beide Arten der Nothwendigkeit an, wird man auch die Dualität von Geist und Materie, wenn auch nicht in der Substanz, so doch in den Erscheinungs- und Lebensformen der Dinge einräumen müssen. Eine Entscheidung über diese metaphysischen Voraussetzungen direct zu treffen, ist aber für unsere Untersuchung über die Freiheit und die Nothwendigkeit nicht erforderlich, indirect ergiebt sich eine solche freilich von selbst.

Die innere Nothwendigkeit ist im Besondern die Abhängigkeit des Willens vom Verstande oder dem Bewusstsein. Der Wille folgt nothwendig dem Verstande. Alles Wollen und Handeln ist eine Folge der vorhergehenden Erkenntnisse, Vorstellungen und Gedanken. Diese enthalten die Gründe für Alles, Willensentschlüsse und Handlungen sind nur ihre nothwendigen Folgen.

Diese Lehre findet sich schon beim Socrates und Plato. Niemand sei freiwillig böse, sondern nur aus Unwissenheit.

Aller Frevel entstehe aus Unverstand. Wer die vollkommene Erkenntniss hat, kann nicht fehlen. Hat der Mensch daher das Rechte und Gute erkannt, so will er es auch von selbst. Wer daher das Rechte nicht will, hat etwas Verkehrtes erkannt, er ist ein Unwissender und fehlt daher. Er täuscht sich über das Gute und Gerechte und fehlt in Folge der Täuschung. Wer die wahre Erkenntniss hat, hat auch als blosse Folge davon das richtige Handeln und Leben. Die Praxis wird völlig abhängig von der Theorie, das Moralische von dem Intellectuellen. Die Erkenntniss, jenachdem sie ist, entscheidet Alles. Zuerst erkennt der Verstand das Rechte oder das Verkehrte, das so Erkannte wird gewollt, und das Gewollte wird in der Handlung dargestellt und ausgeführt. In dieser Reihe ist das folgende Glied abhängig von dem vorhergehenden. Die Erkenntniss wird als das Erste gesetzt und davon ist alles übrige determinirt. Diese Abhängigkeit ist also keine äussere, sondern eine innere. Der Determinismus ist die Lehre, dass im Geiste alles innerlich nothwendig geschieht. Freiheit ist innere Nothwendigkeit, Nothwendigkeit äussere Nöthigung. Die innere Nothwendigkeit oder die Freiheit ist die Folgsamkeit des Willens gegen den Verstand.

Der Determinismus nimmt nun aber doch eine andere Stellung zur sittlichen Welt ein als der materialistische Fatalismus, in dessen Consequenz die Thatsache der sittlichen Welt ihre Anerkennung verliert. Im Verhältniss zur äusseren Nothwendigkeit kann der Determinismus eine Unabhängigkeit des Geistes von den sinnlichen Antrieben anerkennen. Er anerkennt überall ein Inneres, und damit eine Selbständigkeit des geistigen Daseins. Der Geist kann seine sinnlichen Vorstellungen zu klaren und deutlichen Begriffen ausbilden und erlangt dadurch eine richtige Erkenntniss, welche zum Bestimmungsgrunde des Wollens und des Handelns dient. Von der inneren Nothwendigkeit kann er freilich nicht unabhängig werden, aber von

der äusseren um so mehr, je mehr er in der Erkenntniss fortschreitet und zu adäquaten Begriffen gelangt, wodurch er von der Macht der sinnlichen Vorstellungen sich befreit. Die Freiheit, welche die innere Nothwendigkeit ist, ist freilich keine positive Freiheit, sondern nur die negative der Befreiung von der Macht der sinnlichen Vorstellung durch ihre Erhebung zu adäquaten Begriffen. Je mehr aber das geistige Leben selbst in sich zur Klarheit und richtigen Anschauung gelangt, um so mehr wird es von der Macht der äusseren Verhältnisse unabhängig. Die sittlichen Urtheile bleiben aber doch in letzter Instanz nur theoretische, logische und ästhetische Urtheile, da die Verschiedenheit in den moralischen Begriffen sich reducirt auf den logischen und ästhetischen Unterschied der Erkenntniss nach ihrer Wahrheit und Vollständigkeit, denn alles Practische ist von dem Theoretischen, alles Moralische von dem Intellectuellen, wozu auch das Aesthetische gehört, abhängig.

Indess eine volle Anerkennung der Thatsache der sittlichen Welt ist in dem Determinismus doch nicht vorhanden. Es folgt dies schon aus der Reduction des Inhaltes der ethischen Begriffe, welche direct zur Beurtheilung der gewollten Handlungen dienen, auf Beschaffenheiten der Erkenntniss, welche das Wollen zur Folge haben sollen. Das sittliche Urtheil trifft im Determinismus in der That nicht den Willen und die Handlungen, welche nur Folgenn sind, sondern die Erkenntniss, von der das Wollen und Handeln abhängt. Der Gegensatz zwischen der sittlichen und der physischen Welt ist, wie wir meinen, ein objectiver Gegensatz in dem Sein und Leben der Dinge nach der Art der Gesetzgebung und Gesetzvollziehung, welche darin zur Herrschaft kommt. Die Natur ist das nothwendig Geschehende, die sittliche Welt das Reich der Freiheit. In der Naturerkenntniss wird Alles aus Kräften des Seins erkannt, welche nach allgemeinen Gesetzen nothwendig wirken, in der sittlichen Welt aber aus den Willenskräften des Geistes, der

nach den Vorstellungen von Gesetzen frei handelt. Wenn der Wille aber nur eine Folge der vorhergehenden Erkenntniss ist und es demnach gar keine Kraft des Willensentschlusses giebt, so ist der Unterschied der physischen und der ethischen Welt auch kein objectiver im Leben und Sein der Dinge, sondern nur eine subjective Verschiedenheit in der Erkenntnissart und der Beurtheilungsweise der Dinge. Die sittliche Erkenntniss ist eine blosse Beurtheilungsweise des Geschehens, da die Bedingungen einer objectiv-ethischen Welt garnicht vorhanden sind. Denn eine positive Freiheit als hervorbringende Ursache eines Geschehens giebt es im Determinismus nicht, sondern nur die negative der Befreiung von der Uebermacht sinnlicher Vorstellungen. Die positive Freiheit ist nur eine Einbildung, die aus unserer Unwissenheit von unserer gänzlichen Abhängigkeit entsteht. Wir meinen frei zu sein, weil wir den Zusammenhang des nothwendig Geschehenden nicht völlig durchschauen, in der That aber geschieht Alles nothwendig. Fehlt aber die objective Bedingung einer sittlichen Welt, so erscheint uns eine sittliche Erkenntniss und Beurtheilungsweise nicht nur als eine unberechtigte Anmassung, sondern als eine Einbildung, die der objectiven Wahrheit entbehrt.

Die sittliche Beurtheilungsweise ohne eine objectiv-ethische Welt ist nun aber doch selbst eine sittliche Thatsache, die, wenn sie richtig gewürdigt wird, auch zugleich zum Beweise der Freiheit des Willens dienen muss. Denn sittliches Urtheil ist nur möglich unter der Bedingung der Freiheit des Willens, da überall Sittlichkeit und Freiheit Wechselbegriffe sind. Das sittliche Urtheil haftet nicht an irgend einer Beschaffenheit des Erkennens oder des Gefühles, sondern ist selbst nur eine Folge der Freiheit des Willens. Wollte der Determinismus aber diese Schlussweise, das Kantische Argument, anerkennen, würde er gleichsam im Voraus sich aufheben, da der Wille alsdann nicht bloss eine Folge vorhergehender Erkenntnisse sein, sondern

er selbst in seiner Freiheit die Bedingung des sittlichen Urtheils sein würde. Allein das sittliche Urtheil rechnet der Determinismus nicht selbst mit zur Thatsache der sittlichen Welt, sondern er sieht dies Urtheil doch nur als ein physisches, logisches oder ästhetisches an, welches aus dem Erkennen oder dem Gefühle unabhängig von allem Wollen mit Nothwendigkeit hervorgehen soll. Das sittliche Urtheil hat also weder in der Sache noch in dem Urtheilenden, weder objectiv noch subjectiv die Bedingung zu seiner Voraussetzung, ohne welche eine sittliche Welt nicht existiren kann.

Die psychologische Theorie der Abhängigkeit des Willens von vorhergehender Erkenntniss, welche der Determinismus zum Maassstab der Beurtheilung der Wahrheit angenommen hat, hindert ihn die Thatsache der sittlichen Welt, wozu die sittlichen Urtheile selbst gehören, in ihrem vollen Umfange anzuerkennen. Wo aber die volle Anerkennung dieser Thatsache fehlt, entsteht nur ein Streit ohne Ende, wenn man auf ihrer Grundlage Beweise gegen Theorien führt, welche mit ihr in Widerspruch stehen. Denn solche Widersprüche haben nur für den Bedeutung, der diese Thatsache anerkennt, sie fallen aber von selbst weg, wo dies nicht der Fall ist. Es bleibt daher auch hier nur übrig zu versuchen, ob nicht die Begriffe, worauf die Annahme der inneren Nothwendigkeit alles Geschehens sich gründet, zugleich zur Begründung der Freiheit dienen.

Der Fatalismus gründet sich auf dem allgemeinen Axiom von der Bedingtheit alles Geschehens durch äussere Ursachen, welches er im besondern geltend macht in der Erklärung der menschlichen Handlungen, welche ein Gegenstand der Erfahrung sind. In anthropologischer Empirie treibt er Metaphysik. Auch der Determinismus geht von einem allgemeinen Grundsatze aus, den er im besondern anwendet auf das Verhältniss des Bewusstseins zum Willen. Das Bewusstsein determinirt den Willen. Wie wir erkannt haben, so wollen wir. Das

Wollen ist eine Folge der vorhergehenden Erkenntnisse, welche die Gründe dafür enthalten. Das allgemeine Gesetz der Abhängigkeit der Folgen von ihren Gründen wendet der Determinismus in psychologischer Erfahrung an. Der Determinismus ist eine psychologische Theorie, aber keine ethische Lehre. Das allgemeine Gesetz der Abhängigkeit der Folgen von ihren Gründen und die Begriffe der Psychologie über die Seele und ihr Leben, enthalten seine Begründung, deren Richtigkeit nicht nur abhängt von der Anwendung und dem Verständniss des allgemeinen metaphysischen Grundsatzes, sondern auch von den Begriffen, welche der Psychologie angehören.

Die Gültigkeit dieses Grundsatzes für irgend ein Gebiet der Erfahrung in Frage zu stellen, würde zugleich eine Unmöglichkeit des Erkennens involviren, welches den Zusammenhang des Geschehens nur durch seine Anwendung begreifen kann. Die Wissenschaften setzen daher die Gültigkeiten dieses Grundsatzes in allem Erkennen voraus. Es leidet daher auch keinen Zweifel, dass wir wollend abhängig sind von dem was wir vorher erkannt haben, denn das Spätere in der Entwicklung ist abhängig von dem Früheren. Wäre dies nicht der Fall, würde in der Entwicklung alle Continuität fehlen. Die Geschichte des Menschengeschlechts und das Leben der Einzelnen beruht auf der Vollziehung dieses Gesetzes. Aber es würde auch kein Fortschritt in der Entwicklung stattfinden, und diese nur in sich beharren können, wenn nicht zu dem, was schon in der Entwicklung gewonnen, in den Besitz des Bewusstseins eingetreten ist, etwas Neues hinzukäme. Das Neue was hinzukommt ist die That, welche vom Willen gesetzt wird. Sie liegt nicht schon in dem Früheren, in dem Verstande, in dem Bewusstsein, sondern kommt erst durch das Wollen hinzu. Hierauf gründen wir die positive Freiheit. Sie gründet sich auf der Möglichkeit eines Fortschrittes in dem Leben des Geistes im Individuum wie in der Gattung, der durch die That des

Willens erst gewonnen wird. Das Bewusstsein, welcher Art es auch sein mag, Gefühl oder Gedanke, Anschauung oder Begriff, Glaube oder Wissen, es ist nur die erhaltende Macht des Geistes, seine productive Kraft ist der Wille. Das Bewusstsein erhält das Leben des Geistes, der Wille erzeugt es. Wollen ist Productivität aus dem Bewusstsein. Die positive Freiheit gründet sich auf der Productionskraft aus dem Bewusstsein, wodurch ein Neues, zu dem durch die Entwicklung gewonnen, im Bewusstsein Gegenwärtigen hinzukommt.

Alles Wollen findet nur statt, wie Schelling bemerkt, im Gegensatze mit der vorhandenen Wirklichkeit, worin der Geist sich befangen und unbefriedigt fühlt. Der Wille geht auf die Umgestaltung der gegebenen oder die Production einer neuen Wirklichkeit, welche ihn befriedigen und seinen Vorstellungen entsprechen soll. Weil der Geist nicht ist noch hat, was er in seinen Vorstellungen denkt, will er. Im Wollen geht die Seele über sich selbst hinaus, über das was sie ist und hat, auf eine Erweiterung, Vervielfältigung und Ergänzung ihres Seins. Alles Wolleu ist auf die Wirklichkeit des Gedachten gerichtet, welche in den Vorstellungen nicht vorhanden, erst durch die Thätigkeiten der Seele werden soll. Zu den Vorstellungen soll also etwas hinzu kommen, was in ihnen selbst nicht enthalten ist, und erst durch den Willen als Zweck der Thätigkeiten gesetzt wird. In dieser Richtung des Willens auf die Wirklichkeit des Gedachten, welche werden soll und in den vorhergehenden Vorstellungen und Erkenntnissen fehlt, in dieser Setzung des Zweckes, der erfüllt werden soll, liegt das Neue, welches durch den Entschluss des Willens zum Bewusstsein hinzukommt, und worin es selbst der Anfangsgrund einer Reihe von ihm eingeleiteter Folgen ist.

Es folgt hieraus aber zugleich, dass die Freiheit stets nur ein Act ist, nur ein Moment. Nur die That, der Entschluss ist frei, da er geschieht, vollzogen aber unterliegt er seinen

Folgen. Der Stein, sagt Aristoteles, den wir werfen, ist in unserer Gewalt, geworfen aber folgt er nothwendig dem Gesetze der Schwere. Haben wir gehandelt, unterliegen wir auch den Folgen der Handlung. Wir haben keine Gewalt mehr über uns, wenn wir schlecht geworden sind, wohl aber indem wir es werden. In der Reihe der Entwicklungsglieder ist Nothwendigkeit, sobald sie gesetzt sind, aber sie sind nicht gesetzt ohne dass sie gewollt werden, und da sie gewollt werden, wird stets ein neues Glied zu dem früheren hinzugefügt, wodurch allein ein Fortschreiten in der geistigen Entwicklung möglich ist. Die grösste Freiheit ist die schöpferische That. Wer schafft, ist der Freieste. Die Männer der Geschichte, welche eine neue Periode, ein neues Leben in Kunst und Wissenschaft, Staat und Kirche beginnen, können dies nur, weil sie positiv freie Geister sind.

Die Entscheidung über die Lehre des Determinismus liegt aber fast noch mehr in dem psychologischen Begriffe als in dem allgemeinen Grundsatze, auf welchem sie ruht. Denn es handelt sich darum, was in dem Leben des Geistes der Grund ist und was als die Folge anzusehen ist. Wenn im Leben des Geistes Wille und Bewusstsein das Verhältniss zu einander haben, welches die Psychologie des Determinismus diesen Begriffen giebt, so hat er ohne Zweifel Recht, dass die Freiheit nur in der Folgsamkeit des Willens gegen den Verstand besteht. Indess der Determinismus denkt das Verhältniss zwischen der Erkenntniss und dem Willen nicht richtig. Wenn der Verstand alle Erkenntnisse aus den Sinnen und aus sich selbst erwerben könnte, so würde das Wollen nur die Folge des Erkennens sein. Von der Wahrheit, der Vollständigkeit, der Vorzüglichkeit der Erkenntnisse würde Alles im Leben der Seele abhängig sein. Dies ist aber nicht der Fall. Der Determinismus meint, zuerst erkennt der Verstand das Gute, das Gerechte und dann werde es gewollt. Der Wille folgt der

Erkenntniss des Guten wie der Verstand sie besitzt. Diese Macht der sittlichen Erkenntniss über das Leben des Geistes ist unbezweifelbar. In ihr ruht die moralische Nothwendigkeit. Er fragt sich nur, woher der Verstand überhaupt weiss, dass etwas gut, gerecht, sittlich werthvoll ist. Diese Erkenntniss aber hat er nicht aus sich selbst, noch aus irgend welchen Empfindungen und Gefühlen, sondern nur aus dem Willen selbst. Denn nicht weil wir etwas als gut erkannt haben, wollen wir es, sondern wir erkennen es als gut, weil wir es wollen. Erst durch den Act des Wollens ist das Gedachte ein Gut. Denn das Gute ist das Ziel und der Zweck des Willens. Ziel und Zweck ist eine Vorstellung nur durch den Willen, denn Wollen und Zwecksetzen ist dasselbe. Das Gute ist das Begehrungswerthe, es ist aber nichts ohne ein Wollen begehrungswerth. Das Gute ist ein Gegenstand der intellectuellen Erkenntniss, nur durch den Verstand und nicht durch irgend einen Sinn wird es erkannt. Aber der Verstand hat diese Erkenntniss nur aus dem wollenden Geiste selbst, der Verstand versteht sich selber nicht, der da meint, er sei die Quelle des Lebens und der moralischen Erkenntniss, welche nur im Willen selbst enthalten ist.

Damit das Sittliche überall erkannt wird, muss es gewollt werden. Daher sagt man auch mit Recht, dass diese Erkenntniss in jedem Menschen davon abhängt, was er selbst ist. In sittlichen Dingen geht die Praxis selbst der Erkenntniss vorher. Die Bildung und Beschaffenheit des Intellectuellen ist daher abhängig von der Bildung und Beschaffenheit des Moralischen im Menschen. Woher soll diese Erkenntniss kommen, wenn nicht aus dem Willen selbst, der die Wurzel der sittlichen Welt ist, denn ohne die freie Willenskraft giebt es keine solche Welt. Der Mangel des Determinismus liegt daher in seiner Erkenntnisstheorie. Er will Alles im Leben des Geistes abhängig machen von den Erkenntnissen, welche der Geist erworben hat und bereits besitzt, beachtet aber nicht, dass

der Verstand die sittliche Erkenntniss nicht aus sich selber, sondern nur aus dem wollenden Geiste hat. Dass diese Erkenntniss zugleich eine Macht im Geiste ist, welche ihre Folgen hat, auch auf den Willen, wird damit nicht in Frage gestellt, aber sie stammt aus ihm selbst und kann der Wille daher keine blosse Folge des Erkennens sein.

Bei der Auffassung der Frage nach dem Verhältnisse zwischen der inneren Nothwendigkeit und der Freiheit geht man gewöhnlich von einem schiefen Gegensatze des Erkennens mit dem Willen aus. Dem Wollen gradezu entgegengesetzt, ist aber nicht das Erkennen, sondern das Müssen. Der Wille muss nicht, weil er frei ist, und wer muss, will nicht. Dem Erkennen direct entgegengesetzt ist nicht das Wollen, sondern das Handeln, das eine ist die innere, das andere die äussere Thätigkeit. Die eine Thätigkeit kann aber ebensowohl wie die andere gewollt und damit frei sein. Die Erkenntniss muss selbst gewollt sein, damit wir sie besitzen. Alles Denken ruht auf dem Wissen-Wollen und dem Verlangen nach der Wahrheit, die wir nicht besitzen, aber durch die Thätigkeit des Denkens uns aneignen. Nur durch Freiheit im Denken kann man der Wahrheit gewiss werden. Der Mensch ist daher auch nicht bloss verantwortlich für sein Handeln, sondern auch für sein Wissen. Sein kann er dies aber nur, sofern das Wissen ein durch Freiheit erworbener und gewollter Besitz ist. Desshalb wird auch mit Recht gestraft und getadelt, wer aus Unwissenheit fehlt, wenn die Unwissenheit verschuldet ist, was sie nur sein kann, wenn die Erkenntniss des Verstandes vom Willen abhängig ist. Auch im Erkennen ist der Wille, weshalb er nicht bloss eine Folge der vorhergehenden Erkenntniss sein kann, wobei eine Verantwortlichkeit für das Wissen unmöglich ist. Was im Geiste geworden ist, hat seine nothwendigen Folgen für das Leben des Geistes, aber dies Leben hat zum Theil den Willen selbst zu seinem Anfangsgrunde oder Princip,

wovon es eine Folge ist. Die äussere und innere Nothwendigkeit beherrscht das menschliche Leben, aber dieses hat selbst Causalität und einen Anfangsgrund in sich, und ist frei, soweit dies der Fall ist.

III.

Die essentielle Nothwendigkeit und die Freiheit.

Die essentielle Nothwendigkeit besteht in der Abhängigkeit des Lebens von dem Wesen der Dinge. Alles was die Dinge werden ist durch ihr anfängliches Sein, durch ihre Anlage bedingt, wodurch im Voraus bestimmt ist, was in ihrem Leben wirklich wird. Die Dinge können nur werden was sie in ihrem Wesen sind.

In Anwendung dieses allgemeinen Grundsatzes der Ontologie der Wissenschaften ist auch das Handeln des Menschen eine nothwendige Folge seiner essentia et existentia. Operari sequitur esse. Der Mensch handelt wie sein angeborner Charakter ist, dieser bestimmt sein Leben und Handeln.

In dem gegenwärtigen nnd zeitlichen Leben sollen alle Handlungen des Menschen nothwendige Folgen seines Wesens oder Charakters sein, welcher dem Leben von Anfang an zu Grunde liegt. Soll hiermit die Möglichkeit der Freiheit verbunden werden, so muss wie es scheint, dieser Begriff nicht auf die Handlung, die That, den Willensentschluss, worauf er direct und ursprünglich bezogen wird, sondern auf das Sein und Wesen übertragen werden, worauf er aber nur analogisch anwendbar ist. Wenn die Freiheit im Leben verschwindet, und alles Geschehene nothwendig ist, so ist die Freiheit des Seins,

welche man etwa noch festzuhalten sucht, nur ein Analogon der Freiheit und keine wahre Freiheit, welche allein der That angehört, wodurch etwas geschieht.

In dieser Weise hat in neuerer Zeit zuerst Kant die Annahme der Freiheit zu begründen versucht. Der Mensch könne zwiefach als Erscheinung und als Ding an sich aufgefasst werden. Alle Handlungen des Menschen, sofern er der Erscheinungswelt angehört, seien nothwendige Folgen der Naturgesetze, welche die Erscheinungswelt beherrschen. Dem Menschen komme aber, sofern er selbst der Welt der Dinge an sich angehöre, Freiheit zu. Diese Freiheit hat aber für das Leben keine Bedeutung, da sie in dasselbe nicht eingeht und aus demselben nicht erkannt werden kann. Aus ihr folgen keine Handlungen, denn sie ist nur eine Freiheit des Seins an sich, in dem intelligiblen Charakter des Menschen, aber keine Freiheit der That. Diese Auffassung ist auch durch Kant's Erkenntnisstheorie bedingt, wonach wir nur Erscheinungen erkennen; die Dinge an sich aber, welche erscheinen, nicht sollen erkennen können. Die Freiheit gehört nicht der Erscheinung, sondern dem Dinge an sich an, welches aber unerkennbar bleibt, weil es nicht als Grund der Erscheinung soll gedacht werden können. Diese metaphysische Betrachtung Kant's steht aber mit seiner ethischen Auffassungsweise, welche wir das Kantische Argument genannt haben, nicht in Uebereinstimmung, da wer sich selbst als ein sittlich handelndes Wesen auffässt, sich nicht bloss eine Freiheit des Seins, sondern eine Freiheit der That zuschreibt, welche der sittlichen Schätzung unterliegt.

Eine Freiheit des Seins ist auch die Freiheit welche Schelling annimmt und worauf er den Ursprung der gegenwärtigen Welt gründet. Er leitet Alles ab von einer vorzeitlichen ewigen That. Ursprünglich in der Ideenwelt war der Mensch frei, er konnte sich zum Guten oder zum Bösen ent-

scheiden, in Gott als Seele sein und bleiben oder aus der Ideenwelt heraustreten und für sich, Geist, werden. Er aber wollte für sich, in eigner Wirklichkeit, selbst sein. Dies Wollen ist die ursprüngliche That der Entstehung aller Geister, welche sich ihnen später selbst entzogen hat. Durch diese Entscheidung aber ist der Charakter bestimmt worden, wovon das spätere Leben nur eine Folge ist. Das gegenwärtige Leben ist eine nothwendige Folge der vorhergehenden vorzeitlichen Entstehung der Geister, welche sich selber ihr Sein gegeben haben. Diese Freiheit des ursprünglichen Seins hat zur Folge die Reihe der nothwendigen Handlungen des gegenwärtigen Lebens.

Im Grunde übereinstimmend damit ist die Ansicht Schopenhauer's. Er leugnet alle Freiheit des Handelns. Jede That die wir vollziehen, ist nur eine nothwendige Folge der ihr vorhergehenden Motive oder Erkenntnisse, welche den Willen bestimmen. Die Freiheit gehört nur dem Willen als Ding an sich vor aller Zeit und Individualität an, welche nur eine Form seiner Erscheinung ist. Der Wille in individuo ist nur eine Setzung des Willens an sich, der völllig allmächtig, dem Willen in individuo den Charakter giebt, wovon die Reihe der Handlungen, welche dem individuellen und persönlichen Leben angehören, unausbleibliche Folgen sein sollen.

Diese Versuche, Freiheit und Nothwendigkeit mit einander zu verbinden, sind offenbar verzweiflungsvolle Schritte. Im Leben und Handeln ist keine Freiheit enthalten und zu erkennen. Um aber doch eine Freiheit anzunehmen, wird sie aller Zeit, allem Leben und Handeln vorhergehend gestellt. Und diese Freiheit ist eine absolute, unbedingte, völlig ungebundene und schrankenlose. Sie ist die beliebige Wahl des Guten oder des Bösen. Zugleich aber hat sie durch eine einzige That ihr ganzes unendliches Vermögen verwirkt. Diese Meinungen gehen stets von einem Extrem zum andern. Im handelnden Leben ist gar keine Freiheit, zu Grunde liegt demselben eine

schrankenlose Freiheit, die aber durch einen einzigen Act verloren geht.

Diese Freiheit ist indess, wie uns scheint, nichts weiter als der Missbrauch des Begriffes der Freiheit. Denn die schrankenlose Freiheit, welche ihr unendliches Wahlvermögen durch ihre That verliert, ist offenbar nichts weiter als ein Zufall des Daseins. Die Freiheit ist die zufällige Geburt der endlichen Geister, welche aus der Ideenwelt ausscheiden, sie ist die zufällige Individuation des Willens an sich. Und dieser Zufall ist zugleich eine Nothwendigkeit. Denn es ist nur ein Schein, nur eine Fiction, dass der Geist die Freiheit der Wahl des Guten und des Bösen gehabt habe, da der Gebrauch derselben eine Nothwendigkeit war. Denn damit Gott vollkommen offenbar werde, soll es nothwendig gewesen sein, dass der Geist aus der Ideenwelt heraustrat, für sich selbst wurde, in eigner Wirklichkeit entstand. Die Entstehung der endlichen Geister hat daher nie in ihrer Wahl gestanden, sondern ein nothwendiger Process in dem göttlichen Leben dictirte ihre Entstehung, nothwendig ist die Seele Geist geworden. Und wie bei Schelling ist es bei Schopenhauer. Denn auch bei ihm ist die maasslose Freiheit des blinden Willens an sich nur der Zufall seiner Individuation, welcher Zufall auf der andern Seite die Nothwendigkeit ist, dass der Wille an sich um zu erscheinen, die Form der Individualität annehmen muss. Die Freiheit welche beide Schelling und Schopenhauer lehren, ist ein Naturprocess, in welchem die Nothwendigkeit herrscht, dass das Leben nur im Individuum stattfinden kann, deren einzelne Entstehung für uns aber zufällig ist. Diese Zufälligkeit erheben sie zu einer vorweltlichen maasslosen Freiheit, wodurch die in der Ideenwelt verschwimmenden Seelen individuelle Geister werden, der blinde Wille an sich in Individuen erscheint. Und hinterher kommt der Gedanke von der Nothwendigkeit, dass

das Leben nur in Individuen stattfindet, nicht in Elementen und in Bruchstücken.

Ursprünglich gehen diese Lehren aus von der essentiellen Nothwendigkeit, wonach das Leben des Menschen eine Folge seines Wesens oder angebornen Charakters ist. Dieser Charakter aber ist alsdann nicht die That des Menschen, dessen Leben von dem gegebenen Charakter abhängig ist, sondern ein zufälliges Dasein des schrankenlosen Willens an sich, der in Individuen erscheint, oder des unendlichen Willens, der die beliebige Wahl des Guten und des Bösen hat. In diesem Zufall des Daseins liegt nur ein Bekenntniss unserer Unwissenheit über den Grund der Entstehung oder der Schöpfung der lebendigen Individuen oder des individuellen Geistes. Die Zufälligkeit in unserem Erkennen ist aber kein objectiver Vorgang in der Entstehung der Dinge. Völlig unzulässig aber ist es den Begriff der Freiheit mit dem des Zufalls, wie es hier geschieht, zu verwechseln. Wenn überdies das Wesen der Dinge, wovon ihr Leben abhängt, nur aus einem Zufall stammt, den man Freiheit nennt, so würde dadurch die essentielle Nothwendigkeit, welche das Fundament der Lehre bildet, eine durch den Zufall bedingte Nothwendigkeit sein.

Soll die essentielle Nothwendigkeit nicht zu einer absurden Freiheit führen, so ist es erforderlich, dass man den Grundsatz worauf sie ruht, nicht nur völlig anerkennt, sondern auch richtig versteht. Der Grundsatz aber, dass das Leben vom Wesen oder dem Charakter abhängig ist, schliesst ein doppeltes Verständniss in sich. Denn der Charakter geht theils dem Leben und Handeln vorher, theils folgt er erst aus demselben. Die Dinge werden was sie an sich sind, aber sie werden auch damit sie sind. Denn das Werden und Leben der Dinge ist bedingt nicht nur durch ein Sein im Anfange, sondern auch durch ein Sein am Ende, durch ein anfängliches und ein vollendetes Sein, da das Werden und Leben nur eine Mitte ist, und daher am

Anfange und am Ende durch ein Sein bedingt ist. Der Grundsatz wird aber einseitig aufgefasst und interpretirt, wenn er nur die eine und nicht auch die andere Bedingung des Lebens der Dinge geltend macht. Das Leben der Dinge soweit es durch ein anfängliches Sein bedingt ist, ist ein physisches Leben, sofern es aber durch ein Sein am Ende, durch die Vollendung bedingt ist, ein ethisches Leben. Auf dem Grundsatze ruht auf der einen Seite die Natur, auf der anderen Seite die sittliche Welt.

Das Leben, welches durch ein Sein am Ende bedingt ist, ist durch einen Endzweck bedingt, der durch das Leben selbst und in demselben wirklich werden soll, für dessen Darstellung das Leben selbst ein Werkzeug und Mittel ist. Die Setzung eines Endzwecks aber ist ein Wollen. Das durch den Endzweck bedingte Leben gründet sich daher selbst auf der Freiheit oder dem Willen. Was das Leben von dem Endzwecke in sich selbst aufgenommen und zur Darstellung gebracht hat, bildet den Charakter desselben. Dieser Charakter aber ist eine Folge der sittlichen Bildung, des Lebens nach dem Endzweck. Als erworbener Besitz geht er selbst aus den freien Handlungen hervor. Darin besteht der wirkliche oder offenbare, sittliche Charakter des Menschen, der die Freiheit als seine fortdauernde Bedingung in sich begreift. Denn so lange der Endzweck des Lebens noch nicht erreicht ist, kann der Charakter auch nicht als absolut befestigt, sondern muss er zugleich als noch bildsam gelten. Wenn er auch zuweilen zu einer gewissen Starrheit gelangt sein sollte, so muss er doch, so lange das handelnde Leben dauert, als noch immer weiter auszubildender Charakter angesehen werden. Er hat seine guten und schlechten Folgen nothwendig, jenachdem er geworden ist, aber er selbst ist kein fertiges und vollendetes Sein. Denn der Charakter geht nicht aus einer einzigen That, sondern nur aus einer Reihe freier Handlungen hervor, und die Freiheit wird

durch die That nicht verwirkt, durch das Handeln und Erkennen verlieren wir nicht die Vernunft, welche wir im Erkennen und Handeln ausüben. Dieser Charakter ist die durch die Freiheit gewordene Nothwendigkeit des sittlichen Handelns, welche mit der Freiheit nicht im Widerspruch steht, sie vielmehr als die Bedingung seiner Entstehung voraussetzt.

Indess es geht doch ein gewisser Charakter, um dies gebräuchliche Wort beizubehalten, allem Leben und Handeln schon vorher. Das ist das ursprüngliche anfängliche Sein, das durch Geburt oder Schöpfung gesetzte Wesen des Menschen, woraus sein Leben und Handeln entsteht. Davon ist der Mensch ohne Zweifel abhängig, denn er ist nicht die Ursache seiner Entstehung, er schafft sich nicht selbst, sein erster Ursprung ist ihm gegeben. Dies Sein des Menschen ist nicht die That des Menschen.

Aus unserm Grundsatze aber wie wir ihn aufgestellt haben, erhellt im Voraus, dass auch diese Nothwendigkeit nicht alle Freiheit unmöglich machen kann. Das würde nur dann der Fall sein, wenn die eine Hälfte des Grundsatzes von der Bedingtheit des Lebens durch ein Sein am Ende ungültig wäre, weil alsdann alles Leben nur ein Abfluss wäre seiner einen und einzigen Bedingung, des anfänglichen Seins, woraus es wird. Dies aber würde mit dem Begriffe des Werdens im Widerspruch stehen, da alles Werden nur eine Mitte ist zwischen einem Sein am Anfange und am Ende. Gilt aber unser Grundsatz wie wir ihn aufgestellt haben, so liegt darin auch die Uebereinstimmung der Natur mit der sittlichen Welt, des physischen mit dem moralischen Leben, denn es ist ein und dasselbe Leben, welches durch den Endzweck und die Natur, oder die Anlagen, das erste Wesen der Dinge, bedingt ist. Mit der ersten essentiellen Nothwendigkeit muss daher die zweite, die moralische in Uebereinstimmung stehen, denn die Natur ist die Anlage zum Werke der Freiheit. Die essentielle Nothwendigkeit kann daher die

Möglichkeit der Freiheit nicht ausschliessen, sondern enthält sie in sich, da es dasselbe Leben ist, welches durch den Endzweck, der in demselben zur Wirklichkeit kommen soll und durch das anfängliche Sein, die Anlage, bedingt ist. Alle Natur ist zur sittlichen Bildung bestimmt und schliesst daher die Freiheit als ihre Bedingung in sich.

Wir gehen daher einen anderen Weg zur Begründung der Freiheit in Verbindung mit der essentiellen Nothwendigkeit als der ist, welcher von Schelling und Schopenhauer gewählt worden ist. Sie suchen die Freiheit als eine aller Zeit vorhergehende Bedingung der essentiellen Nothwendigkeit geltend zu machen, während nach unserer Auffassung die essentielle Nothwendigkeit die Freiheit in sich schliesst. Dies steht im Zusammenhange mit dem verschiedenen Gebrauche und Verständnisse des Grundsatzes, worauf die essentielle Nothwendigkeit ruht. Denn wenn man nur eine Bedingung des Lebens in einem anfänglich Sein annimmt, lässt sich die Freiheit nur noch als eine Vorbedingung desselben auffassen, die aber keinen Einfluss mehr auf das Leben äussern kann, welches allein in der essentiellen Nothwendigkeit steht. Wenn man aber eine doppelte Bedingtheit des Lebens annimmt, wodurch zwischen Natur und sittlicher Welt ein Zusammenhang gesetzt wird, gehört die Freiheit demselben Leben an, worin auch die essentielle Nothwendigkeit sich darstellt.

Durch das anfängliche Wesen des Menschen, seinen angeborenen Charakter, ist sein Leben bedingt, aber diese Bedingtheit schliesst die Freiheit nicht aus. Aus der Freiheit geht der offenbare und wirkliche, der zweite und sittliche Charakter des Menschen hervor, dessen Leben durch einen Endzweck bedingt ist. Der erste angeborene Charakter des Menschen ist der ungewordene, unbekannte und verborgene Charakter, der allem Leben vorhergeht und dasselbe wie es scheint, zur unausbleiblichen Folge hat. In diesem Charakter oder dem anfäng-

lichen Wesen des Menschen ist aber nur die innere Möglichkeit dessen gesetzt, was werden soll und werden wird, aber nicht wirklich ist. Keine wirkliche Handlung noch viel weniger eine Reihenfolge der Handlungen ist darin gegeben. In dem Vermögen ist Alles zumal und mit einander gesetzt. Dies aber hebt die Freiheit nicht auf, denn die Wirklichkeit dessen, was in dem ersten Wesen der Möglichkeit noch gesetzt ist, kann nur durch eine Reihe von Handlungen entstehen. Diese Reihe der Handlungen folgt aber erst durch die That selbst. Die Reihenfolge der Handlungen, wodurch der verborgene Charakter des Menschen zu seinem wirklichen und sittlichen Charakter wird, ist in jenem nicht enthalten, denn sie macht erst die Wirklichkeit selbst aus, deren eine Bedingung in dem anfänglichen Wesen des Menschen enthalten ist, deren andere aber in der Causalität des Lebens selbst und der Aussenwelt liegt, welche darauf einwirkt. Durch ihr anfängliches Wesen, ihre Anlagen und Vermögen unterscheiden sich erfahrungsmässig die Menschen von einander viel weniger als durch die Reihenfolge ihrer Lebensakte und Handlungen, welche durch die Thaten des Menschen selbst im Wechselverkehr mit der Aussenwelt wirklich werden. Der Inhalt der inneren Möglichkeit ist bei allen Menschen derselbe, was aus diesem Inhalte aber wird, das hängt wesentlich ab von der Reihenfolge der Handlungen, wodurch der Inhalt wirklich wird. Der wirkliche Mensch ist die Reihenfolge seiner Handlungen, welche durch ihn gesetzt sind, aus der innern Möglichkeit seines anfänglichen Wesens, das ihm gegeben ist. Wäre dies Wesen ihm nicht gegeben, sondern seine erste vorzeitliche That, würde allerdings das spätere Leben nichts als eine leere und überflüssige Folge sein, da durch dasselbe nichts wirklich wird, was es nicht schon war. Von wirklicher Bedeutung ist das Leben für den Menschen aber nur dadurch, dass sein erstes Wesen nicht seine That,

sondern ihm als eine innere Möglichkeit gegeben ist, deren Wirklichkeit durch die Freiheit des Menschen mit bedingt ist. Freiheit im Leben ist unmöglich, wenn das Wesen des Menschen seine vorzeitliche That sein soll, sie ist aber unerlässlich, wenn dem Menschen sein Wesen gegeben ist, da dasselbe nur durch eine Reihenfolge von Handlungen wirklich werden kann, die in dem Wesen selbst nicht bereits gegeben sind.

Sein gegebenes Wesen kann der Mensch nicht ändern, er kann nie aufhören ein Mensch zu sein. Sein Wesen ist sein bleibender Begriff, den er nicht ändern kann. Es gilt das von dem Menschen in genere et individuo. Soll die Freiheit darin bestehen, dass der Mensch in dem Sinne sein Wesen oder seine Begriffe ändern kann, dass er aufhört er selbst zu sein, so würde diese Freiheit in dem Widerspruche bestehen, dass der Mensch er selbst und nicht er selbst sein kann. Dies ist aber unmöglich, da nichts sein eigenes Gegentheil sein kann. Der Mensch kann nicht aufhören er selbst zu sein. Denn alle Begriffe, worin das Wesen der Dinge gedacht wird, stehen unter dem Gesetze der Identität und des Widerspruches, welches besagt, dass wahr ist, was mit sich selbst übereinstimmt; das Gegentheil aber, was sich selbst widerspricht, falsch ist. Nur unter der Bedingung, dass es eine Wahrheit giebt, ist Freiheit möglich. Die Freiheit ist unmöglich, welche der Wahrheit widerstreitet und den Widerspruch selbst zum Principe oder zum Begriffe der Freiheit macht. Dies ist die abentheuerliche, phantastische Freiheit, welche bei den Nothwendigkeitsabergläubigen ein gewisses Ansehen geniesst, indem sie geltend machen, dies eine aber könne der Mensch doch nicht sein ihm gegebenes Wesen, seinen Begriff ändern. Er kann es nicht, denn selbst im Reiche der Möglichkeiten der Dinge ist Wahrheit, das Mögliche kann nicht unmöglich sein. Die essentielle Nothwendigkeit des Begriffes herrscht über Alles. Der Begriff der Freiheit kann nur in Uebereinstimmung mit der Wahrheit

möglich sein, welche fordert, dass kein Begriff sich selbst widerspricht.

Die Wahrheit aber, welche die essentielle Nothwendigkeit in sich begreift, ist auch die alleinige Grundlage der Freiheit. Sie ist der Inbegriff der inneren Möglichkeit alles dessen, was wirklich sein und geschehen kann. Aber ein wirkliches Sein und Geschehen ist in dieser Begriffswelt garnicht enthalten. Verhängnissvoll wird diese essentielle Nothwendigkeit nur dann, wenn die Begriffswelt selbst für das Wirkliche gilt, und alles Wirkliche nur eine Exemplification von Begriffen ist, weil dann alles Geschehene ausgeschlossen ist, da es in der Begriffswelt kein Geschehen giebt. Wo aber alles Geschehen ausgeschlossen ist, ist keine Freiheit möglich, da dieser Begriff sich nur auf das Wirkliche, die That, das Geschehen, nicht aber auf den Begriff und das Mögliche bezieht. Wenn nichts als die Begriffswelt wäre, so giebt es nur einen Schein des Geschehens in dem Denken der Begriffswelt, welches seine eigne That verläugnet, da es sich selber seine Differenz mit der Begriffswelt nicht eingesteht, welche für uns, in unserem Bewusstsein, nur durch die That des Denkens wirklich wird. Das Denken, welches nicht weiss, aber durch seine That wissen will, kann die Begriffswelt nicht selbst für das wirkliche Sein und Geschehen, welches in ihm nicht enthalten ist, ansehen. Durch Begriffe erkennen wir nur das Wesen, nicht aber die Existenz der Dinge, die durch Anschauungen wahrgenommen wird. Das wirkliche Sein und Geschehen der Dinge liegt nicht in ihrem Begriffe, sondern kommt erst zu den Begriffen in Anschauungen hinzu. Der Mensch ist daher auch nicht durch seinen Begriff, sondern nur durch seine That ein wirklicher Mensch. Der Mensch kann nicht anders als seinen Begriff, sein anfängliches und bleibendes Wesen wirklich machen, aber die Art, wie er dies vollführt, liegt nicht in seinem Begriffe und beweist daher die Freiheit seines Handelns. In dem Begriffe oder dem Ver-

mögen des Menschen liegt eine Möglichkeit, welche in verschiedener Weise wirklich sein kann. Diese Wirklichkeit aber ist durch die Causalität des menschlichen Lebens, seine Freiheit, bedingt.

Die Freiheit ist die Voraussetzung und die Bedingung für die Existenz einer sittlichen Welt. Wenn die Thatsache des sittlichen Handelns feststeht, ist auch die Voraussetzung ihres Sachgrundes in der Freiheit des Willens gewiss. Es ist auch nicht schwer, auf Grund dieser Thatsache sich des Begriffes der Freiheit zu vergewissern und ihn in dieser Thatsache zu illustriren. Die Zweifel aber, welche diesen Begriff gleichsam umlagern, stammen nicht aus den Thatsachen des sittlichen Lebens, welche solche Zweifel nicht dulden. Sie nehmen ihren Ursprung vielmehr aus der Frage nach dem Zusammenbestehen des sittlichen Lebens mit dem Ganzen der Natur und der Welt. In der isolirten Betrachtung des sittlichen Lebens für sich kommt der Zweifel an der Realität der Freiheit nicht zum Dasein, wohl aber tritt er hervor, sobald das sittliche Leben als ein integrirender Bestandtheil des Ganzen aufgefasst wird. Denn in dem grossen Ganzen der Welt, welches man die Natur nennt, scheint kein Raum übrig zu sein für eine Besitzergreifung der Freiheit, da dies Ganze von Gesetzen beherrscht wird, welche wie es scheint, nur eine Welt des nothwendig Geschehenden, aber kein Reich der Freiheit zulassen. Daher kann, obwohl die Voraussetzung der Freiheit des Geschehens unmittelbar aus den Thatsachen des sittlichen Handelns einleuchtet, ihre Begründung nur gewonnen werden aus denselben Grundsätzen und Begriffen, welche zum Beweise der Nothwendigkeit des Geschehens dienen, wie wir dies versucht haben. Wenn eine solche Begründung, welche der Freiheit einen Raum zur Besitzergreifung gewährt, nicht haltbar sein sollte, vermag das sittliche Leben wohl die persönliche Ueberzeugung von der Realität der Freiheit zu gewähren, aber den Zweifel daran,

der einen anderen Ursprung hat, nicht aufzuheben, welcher nur durch den Zusammenhang geschehen kann, wodurch das Gebiet der sittlichen Erkenntnisse mit dem Systeme derselben verbunden ist. Die Ethik darf daher auch nicht das Band zerreissen, das sie mit dem Ganzen der Philosophie verbindet, wenn sie eine wissenschaftliche Begründung der sittlichen Erkenntnisse enthalten soll, deren erste Voraussetzung die Freiheit des Willens ist, worüber jedes sittliche Urtheil gefällt wird.

Ueber die Aufgabe und die Bedingungen einer Philosophie der Geschichte.

Zur Charakteristik der modernen Philosophie.

Aus der Allg. Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur. Halle 1851.

Man kann eine dreifache Fortentwicklung der Wissenschaften unterscheiden. Durch Entdeckungen neuer Thatsachen und Quellen der Erkenntniss, durch Untersuchungen über die Probleme und Principien und durch consequente Anwendung und Durchbildung derselben bilden sich die Wissenschaften aus. Die letztere Art ist in der heutigen Philosophie vorherrschend. Man bemüht sich die Hegel'sche und Herbart'sche Philosophie auf die Wissenschaften der Geschichte und der Natur anzuwenden und consequent auszubilden. Es hat sich daraus die Ueberzeugung als ein Vorurtheil festgesetzt, dass aus der consequenten Ausbildung und Anwendung gegebener Speculationen eine Fortbildung der Philosophie sich ergeben werde. Allein die Consequenz ist in der Wissenschaft nur eine secundäre Tugend, ihr Werth hängt von dem Principe ab, dessen Ausbildung man erstrebt. Hat das Princip keine Wahrheit, so wird durch seine consequente Anwendung keine Fortentwicklung der Wissenschaft erreicht. Dies gilt namentlich von der Philosophie der Geschichte. Das Problem, welches in einer Philo-

sophie der Geschichte liegt, hat man zu lösen versucht, und versucht es fortwährend, ohne auch nur die Frage aufzuwerfen, ob es überall eine Aufgabe der Philosophie sein könne, die Geschichte als einen allgemein-nothwendigen Verlauf zu construiren.

In neuester Zeit hat sich die Philosophie nicht beschäftigt mit Untersuchungen über die Aufgabe der Wissenschaften. Vor der Untersuchung war sie gewiss, dass das möglich sei, was sie auszuführen unternehme. Durch einige polemische Entgegnungen gegen die Möglichkeit einer kritischen Philosophie, welche die Probleme der Wissenschaften untersucht, hielt sie ihre Meinung für zweifellos gewiss, dass alle Aufgaben welche sie sich zu lösen stellt, auch löslich seien. Sie glaubte nichts Eiligeres zu thun zu haben, als nur zu erkennen; was und wie erkannt werde, darüber sollte nur das Resultat, das sich schliesslich findet, entscheiden. Als ein solches Resultat erscheint uns die Philosophie der Geschichte, wie sie in der absoluten Philosophie ausgebildet worden ist.

Die Aufgabe der Wissenschaften untersuchen heisst ihre Möglichkeit, ob und wie sie möglich sind, untersuchen. In der Aufgabe einer Wissenschaft wird ein Begriff gedacht, von dem Vermögen derselben einen Gegenstand zu erkennen. Untersuchen wir die Aufgabe einer Philosophie der Geschichte, so untersuchen wir, ob und wie die Philosophie die Geschichte erkennen könne. Darin liegt die Voraussetzung, wovon wir hier ausgehen, dass alle Wissenschaften in sich ein bestimmtes Vermögen haben einen Gegenstand zu erkennen und sie daher im Erkennen ihres Gegenstandes durch den Ursprung und die Methode des Erkennens bedingt sind. Die Wissenschaften unterscheiden sich nicht bloss nach ihrem Inhalte oder Gegenstande von einander, sondern auch nach dem Ursprunge und der Methode der Erkenntnisse, welche sie gewinnen. Giebt es nur eine Art der Wissenschaften, etwa nur Philosophie, so haben sie

alle dasselbe Vermögen einen Gegenstand zu erkennen und unterscheiden sich von einander nur nach ihrem Inhalte, nur nach dem Stoffe, den sie verarbeiten, nicht aber nach dem Stile wie ihre Erkenntnisse gebildet sind.

Die Philosophie der Geschichte ist nicht bloss eine neue Disciplin der Philosophie, sondern sie ist die moderne Philosophie. Seit Fichte ist die Philosophie überhaupt nichts anderes als Philosophie der Geschichte. Statt der Logik suchte sie eine Geschichte des Denkens oder des Selbstbewusstseins, statt der Physik eine Schöpfungsgeschichte der Welt und statt der Ethik eine Geschichte des geistigen Lebens zu construiren. Die Philosophie der Geschichte ist das eigenthümlichste Produkt der deutschen nachkantischen Speculation.

Früher hatte man zwei Arten von Wissenschaften, jetzt nur eine, die Philosophie der Geschichte. Es gab Wissenschaften, welche aus der Erfahrung das besondere und Wissenschaften, welche aus der Vernunft das allgemeine und nothwendige Wesen der Dinge zu erkennen strebten, wie die Mathematik, die Logik und die Metaphysik. Nach der modernen Ansicht giebt es nur eine Wissenschaft, welche beides zugleich leistet, das besondere und das allgemeine Wesen der Dinge zumal erkennt. Dies ist die moderne Philosophie, welche das Universum als eine That Gottes und zugleich die Erscheinungswelt als die Entwicklung dieser That construirt, welche That man desshalb auch als geschehen und als noch bevorstehend ansehen kann.

Wie es auf dem Gebiete der Kunst eine Vermischung der Stilarten giebt, so giebt es auf dem Gebiete der Wissenschaften eine Vermischung der Methoden. Diese Vermischung der Methoden ist die angebliche eine Methode der modernen Philosophie, welche Thatsachen construirt, indem sie allgemein-nothwendige Begriffe der Vernunft als besondere Anschauungen und diese als allgemein-nothwendige Begriffe entwickelt. In

der Geschichte und der Natur erkennt sie das ewige Wesen Gottes aus besonderen Erfahrungen, und die zufälligen Begebenheiten und Ereignisse in der Welt, welche das Menschengeschlecht erfährt, stellt sie als unvermeidliche Schicksale des absoluten Werdens dar. Das allgemein-nothwendige Wesen der Staaten ist zugleich seine zufällige Form, die er in der Geschichte annimmt, und diese Staatsformen sind zugleich die Momente seines wahren Wesens.

Die alte ehrbare Logik demonstrirte die Gesetzmässigkeit des Denkens, welches Begriffe bildet und Beweise führt, und machte die Gesetzmässigkeit des Denkens zum Kriterion der Wahrheit des Gedankens. Sie forderte, dass gedacht werde in den Wissenschaften wie die Gesetzmässigkeit des Denkens dies verlangt. Von der Befähigung des Subjectes aber und von der Entwicklung des Denkens oder der Anwendung der logischen Gesetze machte sie die Gültigkeit derselben nicht abhängig. Dass in den Wissenschaften sich zufällig Widersprüche finden, wie in den Sinnen auf besondere Veranlassung Täuschungen entstehen, dies galt ihr nicht für einen Beweis, dass das Gesetz des Widerspruchs (principium exclusi tertii s. medii?) keine Gültigkeit habe. Ein Widerspruch ist kein Zweifel sondern ein Irrthum, ist keine Frage sondern eine falsche Antwort, ist kein Problem sondern eine falsche Lösung. Die neue Logik welche wenig Geschmack an dieser Forderung der Beherrschung des Denkens durch seine Gesetzmässigkeit fand, machte die Entwicklung des Denkens zum Maasse der Wahrheit und fand dass die Gesetze des Denkens selbst nur Stufen und Produkte seiner Entwicklung, nur Edukte besonderer Begriffs- oder Urtheilsformen seien. Was sich widerspricht, ist logisch falsch, lehrte die alte Logik; die neue hält auch die Widersprüche für Wahrheiten in der Entwicklung des Denkens. Etwas ist in der Entwicklung wahr oder falsch, je nachdem es nicht mehr ist, was es war, oder noch nicht ist, was es sein wird. Diese

Logik lehrte daher auch, die Wahrheit der Blüthe sei die Frucht, die Wahrheit der Kunst die Religion und die Wahrheit der Religion die Philosophie. Wenn die Entwicklung des Denkens das Maass der Wahrheit ist, so ist nicht die Uebereinstimmung des Gedankens mit seinem Gegenstande die Wahrheit, was die alte Logik überall voraussetze.

Statt der Moral entdeckte die moderne Spekulation die Philosophie der Geschichte oder des Geistes. Die Moral oder das sittliche Handeln ist darnach selbst nur eine Entwicklungsstufe des Geistes, weshalb das Handeln auf der einen Stufe der Entwicklung andere Pflichten und sittliche Gebote hat als auf der andern, und auf der einen etwas ein Sittliches ist, was es auf der zweiten nicht mehr oder noch nicht ist. Denn sowie die Gesetzmässigkeit des Denkens nur eine Stufe seiner Entwicklung sein soll, so ist auch die Gesetzmässigkeit des Handelns nur eine Entwicklungsstufe desselben.

Die alte Metaphysik untersuchte das Wesen der Welt und der Materie; die moderne Naturphilosophie erzählt wie die Welt erschaffen worden ist und stellt daher „die ersten Entwicklungsmomente der Welt von Nichts an dar, wie die Elemente und die Weltkörper entstanden, wie sie sich zu höheren und mannigfaltigen Gestalten ausgebildet, sich in Mineralien geschieden, endlich organisch geworden und im Menschen zur Vernunft gekommen sind.“ Es ist nicht nöthig, dass sie untersucht was die Materie, die Seele, die Welt und Gott ist, sie erkennt dies Alles aus der Anschauung der Dinge an sich. Daher braucht sie nur zu erzählen wie die Welt entstanden und wie sie sich entwickelt hat, wie die Idee von Gott abgefallen, in die Natur übergegangen und sich darin zur Vernunft wieder entwickelt hat. Die natürlichen Begebenheiten und Ereignisse sind mit dem Stempel des unvermeidlichen Schicksals geprägt, so dass sie unmittelbar zugleich ihr allgemein-nothwendiges Wesen dem Zuschauer offenbaren. Ein absolutes Denken oder Anschauen

kennt Gott von Angesicht und die absolute Philosophie kann daher die Geschichte des Universums construiren. Was zwei verschiedene Wissenschaften, die Philosophie und die Erfahrungswissenschaften nicht haben zusammen leisten können, leistet die moderne Wissenschaft, welche zugleich Erfahrungs-Wissenschaft und Philosophie ist, allein. Die Gesetze des Denkens construirt sie als Formen und Edukte seiner Entwicklung, die Schöpfung der Welt kennt sie aus unvordenklicher Erfahrung, und die Geschichte des geistigen Lebens weist sie als einen nothwendigen Process nach, worin die Wahrheit oder Gott mit den Jahren an seiner Erkenntniss zunimmt.

Ist es der Philosophie möglich die natürlichen und historischen Ereignisse zu construiren, so ist es im Voraus gewiss dass es nur Eine Wissenschaft, Philosophie, aber keine besondern Wissenschaften aus der Erfahrung giebt. Die Möglichkeit einer solchen Philosophie der Geschichte hängt von diesem Begriffe der Wissenschaft ab, wonach der Begriff der Wissenschaft mit dem der Philosophie identisch ist. Wissenschaft und Philosophie sind dasselbe; was im Besondern Erfahrungswissenschaft genannt wird, soll nur eine Sammlung von Meinungen, Einbildungen und Thatsachen sein. Ist dies der Fall, so hat die Philosophie unmittelbar die Aufgabe das besondere und veränderliche Wesen der Dinge als ihr ewiges und bleibendes zu erkennen. Eine Erfahrungswissenschaft vermag dies nicht zu leisten; denn da sie ihre Erkenntnisse von dem besonderen und veränderlichen Wesen aus der Erfahrung entnimmt, so hält sie diese Erkenntniss selbst für eine durch ihre Quelle bedingte und nicht zugleich für die absolute von dem ewigen Wesen der Dinge. Dies aber muss die Philosophie, wenn sie die eine Wissenschaft ist, welche die uns bekannte Welt der Erfahrung als das Absolute construirt. Die Philosophie ist alsdann durch ihre Natur gezwungen, den Inhalt der Erfahrung als ein Produkt des Schicksals darzustellen. Was an sich nicht nothwendig ist, ist für die Philo-

sophie der Geschichte unvermeidlich: das besondere und veränderliche Wesen der Dinge als ihr ewiges und bleibendes zu erkennen. An sich ist dies ein Widerspruch, für die Philosophie der Geschichte aber die wahre Erkenntniss der Wirklichkeit.

Das Vorbild für diese Art der Philosophie der Geschichte erkennen wir in Herder's „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit." Auf die nachkantische Philosophie haben Lessing's und Herder's Schriften eine determinirende, und was den Inhalt derselben betrifft, grössere Einwirkung gehabt als Kant's Untersuchungen. Was nach diesen Untersuchungen nicht möglich sein sollte, das versuchte Herder auszuführen, philosophische Erkenntnisse aus der Erfahrung über die Natur und die Geschichte zu gewinnen. Dasselbe Bestreben ist in der nachkantischen Philosophie, welche sich gegen Kant's Untersuchungen vorherrschend polemisch verhielt. An diesen bestritt sie die gewonnenen Resultate, achtete nicht auf die Grundlage und Methode derselben, sondern war nur bemüht die absolute Erkenntniss zu finden.

Man kann neben der Reihe philosophischer Bestrebungen im engeren Sinne, welche von Kant, Fichte, Schelling, Hegel und Herbart gebildet wird, eine zweite erkennen in Lessing, Herder, Jacobi und Schleiermacher, welche das Princip der Erfahrung, des populären Bewusstseins und der Religion vertreten.

Herder's „Ideen" sind nicht nur ein Vorbild für die spätere Philosophie des Geistes und der Geschichte, sondern auch für die Naturphilosophie und Anthropologie aus der Schelling'schen Philosophie. Diese hatte eine zweifache Aufgabe: einerseits sollte die Naturphilosophie die Wahrheit des Erkennens aus dem Ursprunge des Geistes aus der Natur nachweisen, und andererseits die Reihe der Organisationen und die Bildungen der Erde aus ihrem Endzwecke im Menschen entwickeln. Wie

Schelling überhaupt die Probleme der Philosophie umsetzt in die Frage nach dem Ursprunge, so gab er auch dem Problem nach der Uebereinstimmung des Wissens mit seinem Gegenstande die Fassung, dass die Frage zu beantworten sei, wie „aus dem reinen Subject-Object das Subject-Object des Bewusstseins entstehe", wie aus dem primum existens, der Materie der Geist hervorgehe. Ebenso wenn das Wesen der Freiheit und der sittlichen Handlung erklärt werden soll, fragt Schelling nach der Entstehung des Bösen. Die Frage nach dem Ursprunge beherrscht ihn, wie Fichte die nach dem Endzwecke aller Dinge, und Hegel nur das Werden gleichsam ohne Ursprung und Endzweck zum erklärenden Begriff von Allem gemacht hat.

Ausser der äusseren erkenntnisstheoretischen Frage hatte die Naturphilosophie eine innere zu beantworten, welche ausführlicher von Oken und Steffens entwickelt worden ist. Oken ist der eigentliche Urheber des genetischen Natursystems im Gegensatze zu dem künstlichen und natürlichen, auf welches zuerst hingewiesen worden ist in Herder's Ideen. In denselben werden die natürlichen Bildungen als Producte einer „genetischen Kraft" dargestellt. „Vom Stein zum Krystall, vom Krystall zu den Metallen, von diesen zu Pflanzenschöpfungen, von den Pflanzen zum Thiere, von diesen zum Menschen", sagt Herder (s. W. Th. 4, S. 201) resumirend, „sehen wir die Form der Organisation steigen, mit ihr auch die Kräfte und Triebe der Geschöpfe vielartiger werden und sich endlich alle in der Gestalt des Menschen, so ferne diese sie fassen konnte, vereinen." „Durch diese Reihe von Wesen bemerkten wir — eine herrschende Aehnlichkeit der Hauptform, die — sich immer mehr der Menschengestalt näherten. Der Mensch ist ein Compendium der Welt: Kalk, Erde, Salze, Säuren, Oel und Wasser, Kräfte der Vegetation, der Reize, der Empfindung, sind in ihm organisch vereinigt." „Er, der Sohn aller Elemente und Wesen,

ihr auserlesenster Inbegriff, konnte nichts anderes als das letzte Schoosskind der Natur sein, zu dessen Bildung und Empfang viele Entwicklungen und Revolutionen vorhergehen mussten" (a. a. O. S. 15). „Das Menschengeschlecht kann man als den grossen Zusammenfluss niederer organischer Kräfte ansehen, die in ihm zur Bildung der Humanität keimen sollten." „Der jetzige Zustand des Menschen ist wahrscheinlich das verbindende Mittelglied zweier Welten. Wenn der Mensch die Kette der Erdorganisationen als ihr höchstes und letztes Glied schliesst, so fängt er auch eben dadurch die Kette einer höheren Gattung von Geschöpfen als ihr niedrigstes Glied an, und so ist er wahrscheinlich der Mittelring zwischen zwei in einander greifenden Systemen der Schöpfung" (a. a. O. S. 238). Darin ist der Naturphilosophie und der heutigen Anthropologie vorgearbeitet. Wie Herder sagt Oken (Lehrbuch der Naturphilosophie S. 1): „der Mensch ist die Spitze, die Krone der Naturentwicklung und muss Alles umfassen was vor ihm dagewesen; — muss die gesammte Welt im Kleinen darstellen", und betrachtet Steffens (Anthropologie S. 16) den Menschen als den Schlusspunkt einer unendlichen Vergangenheit der Natur, als den Mittelpunkt einer unendlichen Gegenwart und als den Anfangspunkt einer unendlichen Zukunft."

Herder hat jedoch seinem Resultat eine Beschränkung hinzugefügt, indem er aus der Stellung der Erde auf einen nur mittelmässigen Erdverstand schliesst. Deshalb sieht er auch nicht die „Humanität" als den Endzweck der Welt an, und hält die menschliche Erkenntniss nicht für „absolut". „Die Erde ist nur ein Uebungsplatz, eine Vorbereitungsstätte" (a. a. O. S. 231). In den „Ideen" bleibt indess die Betrachtung auch über das geistige Leben der Menschheit naturalistisch, es wird Alles aus natürlichen Bedingungen der Völker abgeleitet.

Anders hatte Lessing das Problem einer Philosophie der Geschichte in der „Erziehung des Menschengeschlechts" aufge-

fasst. Er fragte wie später Fichte nach dem Plane der Weltgeschichte, und fand ihn in der Erziehung des Menschengeschlechts durch Offenbarung.

In Kant's „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" herrschte gleichfalls nicht das Bestreben die historischen Facta zu construiren. Er stellte sich das Problem, zu erklären, wie die Freiheit mit der Nothwendigkeit nach einer allgemeinen „Naturabsicht" übereinstimmen könne. „Man kann die Geschichte der Menschengattung im Grossen", meinte Kant, „als die Vollziehung eines verborgenen Planes der Natur ansehen, um eine innerlich und zu diesem Zwecke auch äusserlich vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann" (Kant, s. W., herausg. v. Rosenkranz, Th. I. S. 330).

Dies sind die drei Anfänge, welche die Philosophie der Geschichte in Deutschland genommen hat, von denen für die spätere Philosophie jedoch Herder's Ideen vorherrschend massgebend geworden sind. Eine Begriffsentwicklung ausdauernd zu verfolgen lag nicht in Herder's Sinne, er liebte es vielmehr, sich durch die mannigfaltigsten Erfahrungen bloss zum Denken anregen zu lassen und Gesichtspunkte der Betrachtung aufzustellen. Die reine Philosophie, die Metaphysik, hasste er und suchte philosophische Reflexionen aus der Erfahrung zu gewinnen. Um aber in der That sein Vorhaben ausführen zu können, zu zeigen wie die Natur den Menschen bildete, damit die Humanität in der Geschichte sich entfalte, dazu fehlte es den „Ideen" an dem Begriffe der Philosophie oder der Wissenschaft, welcher einer solchen Construction der Geschichte des Universums entspricht.

Dieser Begriff ist zuerst aufgestellt und entwickelt worden von Fichte, von ihm selbst zur Construction der Geschichte in der Schrift: „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters", und in

den Vorlesungen „die Staatslehre", von Schelling für die Naturphilosophie und von Hegel für die Philosophie des Geistes angewandt worden.

Eine Philosophie der Geschichte, welche die natürlichen und historischen Thatsachen construirt, ist überall nur möglich unter gewissen Voraussetzungen über das Wesen einer Wissenschaft. Eine derselben ist die schon angegebene, dass es nur Eine Wissenschaft, die Philosophie gibt, wonach der Begriff der Wissenschaft und der der Philosophie zusammenfällt; die anderen wollen wir kurz angeben.

In dem Begriffe einer Wissenschaft wird erklärt was und wie sie weiss, sie selbst ist die Einheit dieser beiden Bestimmungen. Die eine derselben, welche die Form der Wissenschaft betrifft, nennen wir ihr logisches, die andere, welche den Gegenstand angeht, ihr ontologisches Wesen. Aus diesem logischen und ontologischen Wesen wird der Begriff einer Wissenschaft erkannt. Die logischen Forderungen und die ontologischen Voraussetzungen der Wissenschaft, welche eine Philosophie der Geschichte möglich machen, sind selbst für sie blosse Annahmen, deren Gültigkeit nicht daraus folgt, dass sie in der Philosophie der Schöpfung und der Geschichte angewandt sind.

Das logische Wesen der Wissenschaft ist enthalten einerseits in der Art, wie sie Begriffe bildet und Beweise führt, und andererseits in der Ansicht über den Ursprung der Erkenntnisse aus der Erfahrung. Der Ursprung und die Bildung der begrifflichen Erkenntniss charakterisirt das logische Wesen einer Wissenschaft.

Die ontologischen Voraussetzungen einer Wissenschaft beziehen sich vornehmlich auf zwei Punkte, auf die Ansicht über das Sein und Werden ihres Gegenstandes und über die Einheit und Vielheit der Gegenstände, oder wie ihr Gegenstand eine Verbindung des Mannigfaltigen zur Einheit ist.

Soll es möglich sein die Natur und Geschichte zu con-

struiren, so muss es gewiss sein, dass die Erfahrung für sich eine Täuschung und die Erkenntniss der Wissenschaft daher durch die Erfahrung nur negativ bedingt ist. In der Erfahrung ist für die construirende Philosophie eine doppelte Täuschung enthalten. In der Erfahrung täuschen wir uns, wenn wir in ihr meinen, dass der Gegenstand ausser dem Denken Etwas und etwas Besonderes ist (Hegel, Phänomenologie S. 83, 98). Wir nehmen in der That nur Erscheinungen, veränderliche Zustände besonderer Gegenstände, nichts Allgemeines wahr und setzen voraus, dass diese Gegenstände ausser dem Denken nicht Nichts, sondern Etwas sind. Für die Wissenschaft ist darin aber eine Täuschung enthalten, wenn der Gegenstand nur ein Produkt des Denkens und das Besondere an ihm nur eine Exemplification allgemeiner Begriffsmomente ist. Ist dies der Fall, so täuschen wir uns in der Erfahrung nothwendig, denn statt zu wissen was die Wissenschaft weiss: der Gegenstand ist nur ein Produkt des Denkens und ist nur eine Exemplification allgemeiner Begriffsmomente, meinen wir in der Erfahrung, der Gegenstand sei etwas Besonderes ausser dem Denken, was er nach der Construction nicht soll sein können.

Wird die Natur oder die Geschichte construirt, so wird entwickelt, dass das Besondere in ihr die Exemplification eines allgemeinen Begriffes oder eines Momentes desselben ist. Die vollständige Exemplification des Begriffes eines animalischen Wesen soll der Mensch sein, eine Exemplification eines Momentes dieses Begriffes, z. B. des Lungensystems, ist das Insekt. Oder in der Geschichte ist die vollständige Exemplification des Begriffes der Kunst die Skulptur, oder die griechische Kunst, während die anderen Künste und die romantischen und symbolischen Kunstarten nur Exemplificationen von Begriffsmomenten der Kunst sind. Ebenso exemplificirt sich ein Moment des Begriffes des Staates im Orient, ein anderes Moment unter den



Griechen und Römern und der ganze Begriff in dem christlichen Staate. In der Erfahrung ist darnach immer eine Täuschung enthalten, indem sie zu viel oder zu wenig zum Bewusstsein bringt. Denn einmal ist das Besondere nur ein Bruchstück eines Allgemeinen: alle organischen Wesen ausser dem Menschen, alle Künste ausser der Skulptur; das anderemal ist es ein Ganzes, das doch nur ein Glied ist im Ganzen, ein Allgemeines das doch nur ein Besonderes ist. Warum die griechische Kunst die Kunst vollständig exemplificirt, die christliche aber nur die Exemplification eines Momentes der Kunst sein soll, folgt nur aus der Annahme, dass das Besondere nichts Besonderes, sondern nur eine Exemplification eines allgemeinen Begriffes ist.

Naturhistorisch ist der Typus des Menschen ein besonderer wie der aller übrigen organischen Wesen; in der Construction aber ist dieses Besondere zugleich die vollständige Exemplification des allgemeinen Typus. Naturhistorisch oder nach dem sogenannten natürlichen Systeme von Cuvier in der Zoologie ist jedes Thier die Darstellung eines besonderen Typus und des allgemeinen, nach dem konstruirenden, genetischen Systeme aber nur eine Exemplification eines Bruchtheiles des im Menschen vollständigen exemplificirten Typus.

Die Welt der Erfahrung von der Natur und der Geschichte ist darin eine Täuschung. Wird die Welt gedacht nach dem Inhalte der Erfahrung, so erscheint sie als ein Ganzes, das als das Allgemeine in allen Gliedern wirklich ist, während die Construction sie als eine Reihe von Exemplificationen denkt, welche in ihrer Mehrheit nur Bruchstücke, in besonderen Fällen aber das Ganze im Einzelnen vollständig darstellen. Die kleine Menschenwelt ist die Welt, und das Universum ist eine Darstellung des Werdens dieser Welt, worin nur Bruchstücke zur Erscheinung kommen. Wenn die Erfahrung eine Täuschung ist, so ist die Philosophie eine Construction der Geschichte des

Universums; und umgekehrt ist sie nothwendig eine Täuschung, wenn es eine Construction giebt.

Die Erfahrung wird sich niemals überreden lassen, dass ihr Gegenstand das Produkt eines wenn auch bewusttlosen sogenannten objectiven Denkens ist. Die dadurch involvirte Täuschung ist eine unvermeidliche, wenn es gewiss ist, dass es ein solches Denken giebt. Die Existenz desselben ist aber nicht durch die Annahme, dass die Natur ein bewusstloses, Gegenstände producirendes Denken sei, bewiesen.

Die Construction der Geschichte ist eine mögliche Wissenschaft, wenn es eine besondere Wahlverwandtschaft zwischen gewissen allgemeinen Begriffen und Anschauungen besonderer Gegenstände giebt. Diese Art der Begriffsbildung ist ein besonderer Fall der inductiven Methode. Aus der Anschauung der griechischen Kunst folgt der allgemeine Begriff der Kunst, wie er darin vollständig exemplificirt sein soll. Diese Anschauung muss in einer Wahlverwandtschaft stehen mit dem allgemeinen Begriffe der Kunst. Inductorisch folgt kein allgemeiner Begriff aus einem Beispiele, in der Construction aber folgt immer ein allgemeiner Begriff oder ein Moment desselben aus einer besonderen Anschauung. Diese Art der Begriffsbildung ist die eigenthümliche, aber durch ihre Anwendung nicht als eine gültige Begriffsbildung nachgewiesene Methode der construirenden Philosophie.

Die Beweisführung besteht in den Wissenschaften in der Art der Verbindung der Begriffe nach ihrer Neben- und Unter-Ordnung in einem und demselben Systeme. In der Construction der Geschichte wird die Gültigkeit einer exceptionellen Beweisführung vorausgesetzt. Sie besteht in dem Versuche aus einem Obersatze ohne einen Untersatz, oder umgekehrt aus einem Untersatze ohne einen Obersatz einen Schlusssatz zu bilden. Dass irgend eine Thatsache oder eine Erscheinung die vollständige oder unvollständige Exemplification eines allge-

meinen Begriffes ist, dafür giebt es in der Logik keine Beweisart; solche Verbindungen könnten nur aus Anschauungen, welche intellectuell sind und daher statt Erscheinungen Begriffe wahrnehmen, oder nur aus Begriffen, welche Gegenstände unmittelbar anschauen, demonstrirt werden, und nach der Meinung der construirenden Philosophie ist ihre Erkenntnissart auch eine solche, dass von einer Beweisführung bei derselben nicht die Rede sein kann. Wer des Organes solcher Anschauungen, welche allgemeine Begriffe wahrnehmen, oder eines solchen Denkens, welches Gegenstände unmittelbar anschauet, nicht besitzt, wird als ein Draussenstehender, der noch in der allgemeinen Logik und der gemeinen Erfahrung festsitzt, angesehen. In diesem Falle befindet sich die Erfahrung und die allgemeine Logik mit der construirenden Philosophie. Aber für uns handelt es sich nicht darum, welche Gnosis sie von sich selbst hat, sondern da sie von der allgemeinen Logik und der Erfahrung doch immer mitspricht, welche Meinung diese von ihr hat. Und die allgemeine Logik kann derartige Demonstrationen nur als einen Versuch ansehen, Schlüsse bloss aus Obersätzen oder Untersätzen zu bilden, oder wiefern es wirklich unternommen wird Beweise zu führen, sind sie alle nur Cirkelbeweise.

Dass die griechische Kunst die vollständige Exemplification der Kunst ist, würde nur zu erweisen sein aus der Annahme, dass die symbolische und romantische Kunstform nur unvollständige, oder nur Exemplificationen von Momenten des Begriffs der Kunst sind. Allein dass sie dies sind, würde umgekehrt nur folgen aus der Annahme, dass die griechische Kunst die vollständige Exemplification der Kunst ist. Dass der Mensch die adäquate Exemplification des animalischen Typus ist, kann nur bewiesen werden aus der Annahme, dass alle übrigen organischen Wesen inadäquate oder theilweise Exemplificationen desselben sind und dies würde nur aus der ersten Annahme

wiederum folgen. In den Beweisen werden wir so im Cirkel herumgeführt, weshalb es auch consequenter ist, wenn die construirende Philosophie sich für die Gültigkeit ihrer Behauptungen auf ihr eigenthümliches Erkenntnissorgan beruft, wonach unmittelbar aus der Anschauung der Exemplification der allgemeinen Begriffe auch der Beweis für die Gültigkeit derselben, ein Schlusssatz bloss aus einem Satze bestehend sich ergiebt. Das Menschenwesen anschauend, denke ich sogleich den vollständigen Thiertypus; oder das griechische Kunstwerk anschauend, denke ich den allgemeinen Begriff der Kunst.

Kann eine Wissenschaft diese logischen Forderungen als gültige Bedingungen für die Ausbildung der Wissenschaften nachweisen, so ist der Versuch, das Universum, die Natur und die Geschichte zu construiren, nicht bloss wie bisher ein unkritisches, sondern ein begründetes Verfahren, und der Anthropologismus in dieser Philosophie nicht bloss angelegt, sondern ihr unvermeidliches Resultat, die Lehre nemlich unserer Sophisten, dass der Mensch das Maass der Wahrheit und der Endzweck des Universums ist, das zu seiner Verherrlichung erschaffen worden sein soll. Ohne diesen Nachweis aber werden die Wissenschaften und wird das Leben an der Wahrheit der Erfahrung und der Gültigkeit der allgemeinen Logik festhalten.

Die ontologischen Voraussetzungen einer Philosophie der Geschichte gehen den Inhalt des Universums an, wovon die Geschichte und die Naturkunde einige Thatsachen in Erfahrung gebracht haben. Zwei Punkte sind entscheidend für die Ontologie der Wissenschaften, die Frage: ob ihr Gegenstand ist oder wird, und ob er ein lebloses Eins oder ein lebendiges Vieles ist.

Die construirende Philosophie hat diese Fragen ebenso beantwortet wie sie die Gültigkeit ihrer logischen Forderungen nachgewiesen hat. Das Sein ist nach ihrer Meinung im Erkennen ein ungültiger Begriff, der nur vom Nichts oder vom

Nicht-Ich gültig ist und dem daher der Begriff des Werdens substituirt wird. Das Werden, welches durch das Sein nicht bedingt ist, ist absolut; der Anfang und das Ende, der Grund des Werdens liegt in ihm selbst als erstes und letztes Glied. Die Dinge sind daher nur Produkte des Werdens, der Entwicklung, sie sind was sie werden. „Es ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich Resultat, dass es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist.“ (Hegel, Phänomenologie S. 16.) An sich sind die Dinge nichts als eine leere Möglichkeit, die eine Einbildung und leere Form des Denkens ist; Etwas sind sie nur als Produkte des Werdens. Daher ist auch der Anfang bei Hegel wie bei Oken das Zero, das Resultat aber der absolute Geist, welcher am Ende weiss was er geworden ist: das „zuerst verborgene und verschlossene Wesen des Universums.“

Das zweite Element in dem ontologischen Wesen der Wissenschaft ist die Antwort auf die Frage, wie ihr Gegenstand einer oder wie die Vielheit von Gegenständen eine Einheit ist. Die Einheit welche nicht ist, sondern wird, ist die Aufhebung der Unterschiede. Aus dem unterschiedlosen Anfange oder dem Nichts der Dinge entstehen durch das Werden die Unterschiede und aus diesen die Einheit durch die Aufhebung der Unterschiede.

Ein Gegenstand ist einer, die Vielheit eine Einheit durch die Aufhebung der Unterschiede. Deshalb werden, wenn die wesentliche eine Eigenschaft des Geistes das Denken ist, Empfinden und Wollen nur als Entwicklungsstufen der einen Eigenschaft dargestellt, und in allen Entwicklungsstufen kommt das seiner Qualität nach gleiche und eine Wesen gradatim zur Erscheinung.

Hat eine Wissenschaft solche ontologische Voraussetzungen über ihren Gegenstand gemacht, so kann sie ihn in seinen Erscheinungen construiren. Denn der Gegenstand, dessen Natur das Werden ist, verändert sich wie sich das Wissen von ihm

verändert, und diese Veränderung ist das Unterscheiden und die Aufhebung der Unterschiede zur Einheit. Der Gegenstand kann deshalb nichts anderes sein als ein Produkt der Entwicklung des Denkens, und wie das Denken unterscheidet und die Unterschiede zur Einheit aufhebt, so ist oder wird der Gegenstand.

Aus diesen zwei Anfängen entwickeln sich die zwei ontologischen Grundsätze der construirenden Philosophie von der Gleichheit des Wesens in allen deshalb nur graduell verschiedenen Erscheinungen oder Entwicklungsstufen und der Absolutheit des Werdens. Diese Verwandlungslehre ist die Ontologie einer Philosophie der Geschichte.

Wenn die Wissenschaften nichts höheres als ihr ontologisches und logisches Wesen kennten, so würde jede Wissenschaft eine Ontologie und Logik sich bilden können wie es ihr gefällt. Sie könnte Forderungen des Denkens und ontologische Voraussetzungen annehmen als blosse Hypothesen, über deren Gültigkeit es gar keine Entscheidung geben könnte als die, welche aus der Anwendung derselben im Erkennen folgt. Darin liegt aber gar keine Entscheidung, da ein Erkennen aus den verschiedensten ontologischen und logischen Annahmen sich ergiebt. Die Grundsätze der Atomen-, der Verwandlungs-, der Vermögens-Lehre in den Wissenschaften führen zur Ausbildung eines Erkennens und bestreiten sich gegenseitig ihre Gültigkeit, können aber selbst über ihre eigne nichts entscheiden, weshalb den Wissenschaften die Wahl freigestellt erscheint, welche dieser Grundsätze sie anwenden wollen. Gäbe es nichts höheres als die ontologischen Voraussetzungen und die logischen Annahmen, so wäre eine Entscheidung über ihre Gültigkeit nicht möglich. Es giebt aber etwas höheres: die Wahrheit.

Jede Wissenschaft setzt eine Uebereinstimmung ihres logischen mit ihrem ontologischen Wesen. Diese Uebereinstimmung ist die Wahrheit. Jede gegebene Logik enthält daher eine Induction einer Ontologie, und jede gegebene Ontologie

involvirt eine Logik. Wie sie übereinstimmen, ist im Begriff der Wahrheit angenommen oder erklärt. Der Begriff der Wahrheit ist der erklärende Grundbegriff aller Wissenschaften und von ihr gilt, dass sie von sich selber Zeugniss giebt und den Irrthum aufhebt. Wie in einer Wissenschaft diese Uebereinstimmung angenommen oder erklärt ist, davon hängt ihr logisches und ontologisches Wesen selbst ab, und über die Gültigkeit ihrer logischen und ontologischen Voraussetzungen wird daher aus dem Begriffe der Wahrheit entschieden.

Was ist die Wahrheit oder die Uebereinstimmung des logischen mit dem ontologischen Wesen der Wissenschaft in der construirenden Philosophie der Geschichte? Der Lehrbegriff des Idealismus enthält die Antwort hierauf. Von dem Begriffe der Wahrheit giebt es im Idealismus verschiedene Ausdrücke, die aber nur Formeln für dasselbe sind, und deshalb auch von einander abgeleitet werden können.

Nach dem Idealismus ist die Wahrheit die Entwicklung des Denkens, welches seinen Gegenstand producirt; die Entwicklung eines Begriffes im Denken, welche zugleich die Geschichte seines Gegenstandes reflectirt; wie sich das Denken entwickelt, explicirt sich sein Gegenstand. Die Form des Denkens ist der Inhalt, die Logik die Ontologie. Wenn die Wahrheit also zu erklären ist, kann und muss die Philosophie die Geschichte des Universums construiren. Das Vermögen der Philosophie diese Aufgabe zu lösen ist bedingt durch die Annahme, die Wahrheit sei: das Wissen als Produkt aus der Entwicklung des Denkens, welches bewusstlos seinen Gegenstand producirt.

Die Uebereinstimmung, welche in der Wahrheit gedacht wird, ist die Einheit des Unterschiedes des Wissens von seinem Gegenstande. Wie der Unterschied bestimmt wird, so wird die Uebereinstimmung bestimmt, und umgekehrt. Dieser Unterschied ist im Idealismus ein verneinender und gradueller, und

die Uebereinstimmung daher eine Einheit, welche in einem Gliede der Uebereinstimmung wirklich ist, oder welche eine Vermittlung ist als ein Drittes zu den übereinstimmenden Gliedern.

Der Gegenstand ist vom Wissen unterschieden als eine niedere Entwicklungsstufe desselben, er ist das Produkt eines anfänglich bewusstlosen Denkens. Alle Naturbildungen sollen solche Produkte sein, und in der Geschichte sind die Völker und welthistorischen Individuen Erscheinungen des Weltgeistes, denen ihre eigene That „selbst verborgen und nicht Object und Zweck“ ist (Hegel's Werke. 8. S. 434), sie sind nur selbstlose Produkte des Weltgeistes, der anfänglich bewusstlose producirt.

Das Wissen wird von seinem Gegenstande unterschieden als die höhere Stufe der Entwicklung. Das zuerst bewusstlos Gegenstände producirende Denken reflectiert sich und bringt dadurch zum Bewusstsein was es vorher hervorgebracht hat. Die Uebereinstimmung ist daher wirklich nur in diesem Gliede ihrer selbst, im Wissen, und sie ist eine Vermittlung die ein Drittes ist zu den Uebereinstimmenden, die daher auch eine endlose Verbindung der Verbindungen fordert. Diese Vermittlung zwischen dem Wissen und seinem Gegenstande ist das bewusstlose Denken, welches den Gegenstand producirt und sich reflectirend das Wissen.

Ist die Wahrheit wie sie nach dem Begriffe des Idealismus erklärt wird, so hat die Wissenschaft ein logisches und ontologisches Wesen, wie es für eine construirende Philosophie nothwendig ist. Die Construction ist möglich, weil der Gegenstand der Wissenschaft nur ein Produkt eines bewusstlosen Denkens ist, das sich reflectirend weiss was es hervorgebracht hat. Darnach gelten die logischen Annahmen der Wissenschaft: in der Erfahrung ist wirklich nur eine Exemplification eines sogenannten objectiven Begriffes, die Begriffsbildung ist eine Wahl-

verwandtschaft von Anschauungen und Begriffen, die Beweisführung eine Demonstration aus intellectueller Anschauung oder dem absoluten Denken; und die ontologischen Annahmen: Nichts ist, Alles wird, das Werden ist absolut, und in allen Erscheinungen offenbart sich gradatim dasselbe Wesen. Allein aus der Gültigkeit der Folgerungen aus dem Grunde, folgt nicht eo ipso die Gültigkeit des Grundes.

Die Anwendung dieser Grundsätze ist die moderne Philosophie der Geschichte. Welche Anwendung sie von diesen Grundsätzen macht, oder welche Qualität das eine Wesen hat, das sich absolut in der Natur und der Geschichte verwandelt, dessen Entwicklungsstufen die besonderen Dinge sind, und das am Ende weiss, was es hervorgebracht, erschaffen und gebildet hat, dafür besitzt diese Wissenschaftbildung keine leitende Idee oder methodischen Grundsatz. Es scheint dies nur von der Willkür, den Bedürfnissen des Denkenden, von der Richtung seiner Zeit, von der Erfahrung u. s. w. abzuhängen. Da die Wahrheit eine Begriffsentwicklung ist, welche die Geschichte ihres Gegenstandes reflectirt, so scheint das Princip der Entwicklung eine Bestimmung dafür zu enthalten. Der erste Begriff der Reihe der Entwicklungen bestimmt diese und ihr Ende. Allein welcher Begriff der erste und somit die Reihe anfängt, das lässt sich wie es scheint, nur tautologisch bestimmen. Der allgemeinste, abstracteste soll der erste sein. Die Abstraction im Denken ist jedoch für sich maasslos, weshalb auch Einer den Andern in der Versicherung überbietet, dass der allerabstracteste Begriff durch ihn gefunden sei. Von diesem hängt freilich jene Qualitätsbestimmung ab, da das Ende einfach die Rückkehr der Entwicklung in ihren Anfang ist oder sein soll, — wie Fichte eingestand, vermöge eines unvermeidlichen Kreislaufes; dieselbe ist aber nur willkürlich zu bestimmen. Daher mag es auch kommen, dass jedes Jahr eine neue und verbesserte Auflage dieser Denkweise erscheint.

Wie der Anfang bestimmt ist, so ist die Reihe und ist das Ende bestimmt, weshalb man aus diesem jenes und umgekehrt beweist. Fängt man wie Fichte mit einem ethischen Begriffe an, so endet man auch damit, und die Construction der Geschichte ist eine ethische: „der Zweck des Erdenlebens der Menschheit ist der, dass sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte“ (Fichte, s. W. B. 7. S. 7), oder „das die Menschheit aus freier Einsicht den Willen Gottes und jedes Individuum seine Aufgabe vollziehe, die wenn nicht durch ihn, „gewiss nicht geschieht“ (a. a. O., B. IV. Die Staatslehre S. 524 und B. II. Thatsachen des Bewusstseins S. 664.). Ist der erste Begriff ein naturalistischer, die Materie das primum Existens (Schelling, Zeitschrift für speculative Physik B. II. Heft 2. S. 37), so ist auch das Ende ein solcher Begriff; Gott sehnt sich vollkommen offenbar zu werden.

Die Gehaltsbestimmung, welche die Philosophie der Geschichte als sich evolvirend in der Geschichte des Universums annimmt, wird darnach im Voraus bestimmt. Ob in der Geschichte ein ethischer Process oder die Fortsetzung eines physischen, ob das Universum eine Theogonie, oder wie bei Fichte die Sichtbarmachung eines sittlichen Endzweckes ist, darüber giebt es keine andere Entscheidung als aus der Wahl des ersten Begriffes. Wenn diese stattgefunden hat, so ergiebt sich von selbst wie das Universum zu construiren ist. Ist das Reale die sittliche Handlung und das Leben, welches um des Endzweckes willen geführt wird, so hat die Natur, worin dies nicht zur Erscheinung kommt, keine Realität und in der Geschichte nur das Sittliche. Wenn das Denken als intellectuelles Anschauen oder absolutes Wissen die eine Qualität ist, welche sich absolut verwandelt, so hat die Natur und die Geschichte Realität, wiefern sie ein Wissen, und keine, wiefern sie es nicht ist. In allen Gestaltungen und Entwicklungsstufen der Natur und der Ge-

schichte kommt nur gradatim das Wissen zur Erscheinung, weshalb die Kunst wie die Religion, der Staat wie die Moral und das Recht, die Epochen der Weltgeschichte und die Weltreiche gemessen, beurtheilt und in ihnen ein Reales oder eine Wahrheit erkannt wird, soweit ein Wissen darin sich entwickelt hat. Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit, und ihre Epochen wie die Weltreiche sind die Entwicklungen desselben, in dem einer, einige oder alle dieses Bewusstsein haben. (Hegel's Werke, B. 8. S. 436, B. 9. S. 102.)

Die Anwendung dieser Grundsätze und der doctrinären Kritik der Religion und des Christenthums, des sittlichen und politischen Lebens, der historischen und der Naturwissenschaften durch dieselben weiter zu verfolgen, liegt ausser unserer Absicht. In der heutigen Wissenschaftsbildung herrscht in Wahrheit kein anderer Begriff über das Wesen einer Wissenschaft als der, dessen ontologisches und logisches Wesen wir entwickelt haben. Wenn durch dasselbe in der Wissenschaft sich die Ueberzeugung bildet, dass die Erfahrungen nur Täuschungen zum Bewusstsein bringen, so entsteht in denselben der Zustand, dass sie entweder bloss Erfahrungen sammeln und die Erkenntniss nicht ausbilden, oder von den Erfahrungen nachweisen, dass das darin enthaltene Wissen nur Täuschung ist. Die lebensvolle Ueberzeugung, dass in der Erfahrung ein Wissen und die Gegenstände daraus erkannt werden können, fehlt den Wissenschaften, welche von der Wahrheit nur eine skeptische Erklärung annehmen, dass sie ist, aber nicht erkannt werden kann, oder nur eine idealistische, dass sie sich absolut verändert und nach der Entwicklung des Denkens gemessen wird. Denn wenn in den Wissenschaften die Ueberzeugung verschwindet, dass die Wahrheit ist oder sie sich zu erkennen giebt, so hat auch die Erfahrung für die Wissenschaften keinen Werth. Sie sammeln sie, entdecken Quellen, häufen Material an, machen Experimente, und warten darauf, dass ausser ihnen das Er-

kennen sich erzeuge; oder zeigen nach, dass in allen Erfahrungen nur Täuschungen enthalten sind. Wir nehmen besondere Gegenstände wahr, von denen wir uns einbilden sollen, dass sie Produkte des Denkens und Exemplificationen allgemeiner Begriffe sind, oder dass sie, wie Herbart's einfache Wesen und die Atome der Naturforscher, Alles das sind was wir von ihnen nicht wissen, weder veränderlich, noch mannigfaltig, noch vorstellbar. Nicht dass man Erfahrungen sammelt und denkt, sondern wie man wahrnimmt und darüber nachdenkt, dies charakterisirt die Resultate der Wissenschaft, welche durch ihre Ansicht von der Uebereinstimmung des Wissens mit seinem Gegenstande, bewusst und unbewusst, im Voraus bestimmt ist.

Die Bedingungen einer Philosophie der Geschichte sind enthalten in dem Begriffe der Wissenschaft, den sie als einen gültigen in sich voraussetzt. Was sie ist und ob sie möglich ist, hängt von der Gültigkeit dieses von ihr angenommenen Begriffes ab. Darin verhält sie sich nicht anders als eine Erfahrungswissenschaft, als die Naturkunde und die Geschichtsforschung. Denn jede besondere Wissenschaft setzt in sich die Gültigkeit eines Begriffes der Wissenschaft voraus und erkennt in Anwendung desselben ihren besondern Gegenstand. Diesen Begriff der Wissenschaft selbst aber erklärt und begründet die Philosophie aus dem erklärenden Grundbegriffe aller Wissenschaften, dem der Wahrheit.

Zwischen der Philosophie und einer besondern Wissenschaft aus der Erfahrung ist durch diese Aufgabe der Philosophie eine Wechselbeziehung. In jeder Wissenschaft bildet sich eine Hypothese über das Wesen und den Zusammenhang der Wissenschaften aus. Darin erkennt die Philosophie die Gültigkeit eines Begriffes der Wissenschaft vorausgesetzt und inducirt ihn aus den Wissenschaften. In den besondern Wissenschaften ist immer eine Philosophie enthalten in dem Begriff der Wissenschaft, dessen Gültigkeit diese in sich voraussetzt.

Wenn die Philosophie sich die Aufgabe der Erfahrungswissenschaften, der Geschichte und der Naturkunde, stellt, so hat sie ihre eigne Aufgabe zu lösen aufgegeben und setzt die Gültigkeit eines Begriffes der Wissenschaft voraus, von dem sie nur eine Anwendung besitzt wie eine Erfahrungswissenschaft. Man kann daher auch sagen, die Möglichkeit, dass die Philosophie die Geschichte des Universums construirt, setzt voraus, dass die Philosophie ihre eigne Aufgabe zu lösen aufgegeben hat. Statt das logische und ontologische Wesen der Wissenschaften in Untersuchung zu nehmen, giebt die construirende Philosophie selbst nur eine Anwendung davon in ihrer Logik und Ontologie, denn auch darin construirt sie nur die Geschichte des Denkens oder des Selbstbewusstseins.

Für die Philosophie wie für die besonderen Wissenschaften ist es nothwendig, dass die Aufgabe der Philosophie nicht bloss nebenbei gelöst wird. Die Philosophie ist ihrem Begriffe nach eine kritische Wissenschaft, welche ihre Erkenntniss rechtfertigen und begründen muss, und die besonderen Wissenschaften verlangen von der Philosophie eine Entscheidung über das logische und ontologische Wesen der Wissenschaften, da nicht mit jeder Ansicht darüber eine Ausbildung der Wissenschaften auf die gleiche Weise möglich ist. Die Geschichtsschreibung setzt in sich die Gültigkeit eines anderen Begriffes der Wissenschaft voraus, als die Philosophie der Geschichte ihr hat octroyiren wollen und diese in sich selbst voraussetzt. Es muss daher eine Entscheidung über den Begriff der Wissenschaft wenigstens gesucht werden.

Das Unternehmen der Philosophie der Geschichte: zu leisten was die Geschichtsschreibung nicht ausführen kann, dafür aber die Aufgabe der Philosophie selbst als eine gelöste vorauszusetzen und anzuwenden, hat weder in der Philosophie noch in den Erfahrungswissenschaften einen Grund. Wenn diese erkennen, was ihre Aufgabe ist, das besondere und veränderliche

Wesen der Dinge, so würde die Philosophie der Geschichte entweder dasselbe leisten und unternehme damit etwas Ueberflüssiges, oder wenn sie jenes Wesen zugleich als das ewige und nothwendige zu erkennen trachtet, so giebt sie die Lösung ihrer eignen Aufgabe auf und ist nur selbst eine dogmatische Wissenschaft. Der Begriff der Wissenschaft wird von ihr angewandt, aber nicht nach seiner Gültigkeit untersucht, und es giebt keine reine, sondern nur eine angewandte Philosophie, in der die Philosophie ihr eignes Wesen nicht mehr in der Erinnerung hat.

In einer construirenden Philosophie der Geschichte hat die Philosophie den Charakter einer Erfahrungswissenschaft angenommen. Nach ihrem eignen Wesen ist aber die Philosophie eine ideale Wissenschaft, welche von dem besondern und veränderlichen Wesen der Dinge nichts weiss. So wenig die reine Mathematik die zufälligen und besonderen Configurationen der Körper betrachtet, und so wenig die Geometrie ihre Formen aus der Erfahrung, worin sie nicht gegeben sind, erkennt, so wenig erkennt die Philosophie aus besonderen Erfahrungen etwas. Sie existirt entweder nicht, oder sie ist eine ideale Wissenschaft, welche das nothwendige und ewige Wesen der Dinge erkennt; in der Zwittergestalt einer Philosophie der Geschichte ist sie nur eine Missbildung der Wissenschaften.

Die Aufgabe der Philosophie hört nicht auf zu existiren, wenn ihre Lösung auch nicht gewonnen ist, denn diese Aufgabe ist in jeder Wissenschaft und in jeglichem Bewusstsein gesetzt. Es ist nicht möglich irgend etwas zu wissen ohne die Voraussetzung zu machen, über deren Gültigkeit die Philosophie entscheidet. In allem Wissen ist eine Vermuthung über die Wahrheit enthalten, und diesen erklärenden Grundbegriff von allen Wissenschaften untersucht die Philosophie. In dem Bewusstsein ist die Ueberzeugung unvertilgbar, dass sein Gegenstand ausser dem Wissen wirklich und weil er in sich durchgängig

bestimmt, erkennbar ist. In jeder Wissenschaft ist die Voraussetzung enthalten, dass es eine absolute Wirklichkeit giebt, worin und wodurch alles Denkbare gegeben ist. Denn jede Wissenschaft hat ein logisches und ontologisches Wesen, jenes weil sie eine Gedankenwelt eines erkennenden Subjects ist, dieses weil darin der Gegenstand der Wissenschaft gedacht wird, und enthält daher eine Annahme von der Uebereinstimmung beider, oder eine Meinung und Vermuthung über die Wahrheit, über das Sein und die Erkennbarkeit ihres Gegenstandes. Darin aber liegt die Aufgabe und der Ursprung der Philosophie.

Nur eine allgemeine Wissenschaft kann das Wesen und den Zusammenhang der Wissenschaften erklären und untersuchen. Die Philosophie ist keine besondere Erfahrungswissenschaft, sondern die eine Grundwissenschaft in einem und demselben Systeme aller Wissenschaften. Die Erfahrungswissenschaften und die Philosophie sind in einem und demselben Systeme aller Wissenschaften, aber die besondere Wissenschaft sind nicht Theile des Systems der Philosophie. Es giebt in ihnen etwas, was durch Philosophie schlechthin nicht erkennbar ist, der besondere Gegenstand derselben, und es giebt etwas in ihnen was nur durch die Philosophie erkennbar ist, der Begriff der Wissenschaft, dessen Gültigkeit jede in sich voraussetzt und den alle in sich anwenden. Weder kann die Philosophie ausgebildet werden durch die Vollständigkeit aller Erfahrungen, noch durch die Erhebung des Erfahrungsgebietes einer besondern Wissenschaft zur Metaphysik aller Wissenschaften; denn die Philosophie hat keine Wahlverwandtschaft zu einer besondern Wissenschaft, noch ist sie eine Gradation der Erfahrungswissenschaften. Was in diesen selbst eine Voraussetzung ist, ist in, aber nicht aus der Erfahrung. Dies sind die logischen und ontologischen Annahmen der Wissenschaften.

Die Wissenschaften bilden sich in einem Zusammenhange

untereinander aus, weshalb der Fortschritt einer Wissenschaft ein Fortschritt aller ist und umgekehrt. Ueber diesen Zusammenhang bilden sich in ihnen selbst Meinungen aus. Die Eintheilung der Wissenschaften aber nach ihrem Erfahrungsgebiete und ihrer Erkenntnissart zu entwickeln, ist eine Aufgabe der Philosophie, welche an der Architektonik der Wissenschaften einen Leitfaden für die Entwicklung der Weltansicht der Wissenschaften besitzt. Denn wie die Logik eine Anleitung enthält für die Ontologie, so die Architektonik für die Weltansicht der Wissenschaften, welche die Philosophie entwickelt.

Die Eintheilung der Wissenschaften und ihre allgemeine Weltansicht, das logische und ontologische Wesen derselben, erklärt und begründet die Philosophie aus dem Begriff der Wahrheit. Durch ihre Aufgabe steht sie mit den besonderen Wissenschaften aus der Erfahrung in Wechselbeziehung. Der Begriff der Wissenschaft erhält durch die Ausbildung der besonderen Wissenschaft eine Entwicklung, wodurch die Philosophie immer von Neuem angeregt wird, das Wesen und den Zusammenhang der Wissenschaften zu untersuchen. Durch die Ergründung des Begriffes der Wissenschaft entwickelt sich die Philosophie und wirkt dadurch zurück auf die Ausbildung der besonderen Wissenschaften, deren Erkenntniss abhängig ist von der Gültigkeit der logischen und ontologischen Annahmen, die sie in sich voraussetzen und anwenden. Denn in jeder Wissenschaft ist eine Philosophie, als eine Hypothese über das Wesen der Wissenschaft wirklich. Dies gilt von den Naturwissenschaften wie von den Wissenschaften aus der Geschichte, in denen gegenwärtig noch vorherrscht die Wissenschaftsbildung, welche aus dem Begriff der Wissenschaft sich ergiebt, den Fichte zuerst aufgestellt hat, und woraus entweder eine skeptische Atomen- oder eine idealistische Verwandlungslehre entsteht. Diese Lehren sind nur Modificationen aus demselben

Begriffe einer voraussetzungslosen, Alles in Zweifel ziehenden Wissenschaft, welche das Maass der Wahrheit im Denken sucht und angeblich darin findet oder nicht findet.

Die Aufgabe einer Philosophie der Geschichte bestimmen wir nach dem erörterten Begriffe der Philosophie. Die Philosophie der Geschichte hat den Begriff der Wissenschaft zu erklären, dessen Gültigkeit die Geschichtsschreibung in sich voraussetzt und anwendet. Auch die construirende Philosophie der Geschichte ist demnach für uns von Interesse nur nach dem Begriffe der Wissenschaft, dessen Gültigkeit sie voraussetzt und anwendet, indem sie die Geschichte construirt. Denn eine construirende Geschichtsschreibung ist selbst nur die Folge der vorausgesetzten Gültigkeit eines Begriffes der Wissenschaft. Die Philosophie der Geschichte ist aber nicht selbst eine Art der Geschichtsschreibung, sondern die Anwendung des Problemes der Philosophie auf die Geschichte. Die Philosophie kann, indem sie die Geschichte betrachtet, keine andere Aufgabe bekommen als die allgemeine, das logische und ontologische Wesen der Wissenschaft zu untersuchen, wie es in einer bestimmten Art der Wissenschaftsbildung sich darstellt. Eine solche ist für uns die Geschichte und die Wissenschaften aus der Geschichte.

Wenn die Philosophie auch in sich ein mehrfaches Interesse hat, da sie nach dem Ursprung und dem Endzweck, nach dem Sein und Werden, nach der Einheit und Vielheit aller Dinge in der Welt fragt, so ist dasselbe doch geknüpft an der Untersuchung über das Wesen der Wissenschaft. Diese bildet für sie das, was in den besonderen Wissenschaften ihr Erfahrungsgebiet ist. Achtet die Philosophie auf diese Untersuchung nicht, so artet sie selbst aus in einen Dogmatismus, in ein grenzenloses Erkennen, in ein maassloses Verwerfen oder Annehmen. Die philosophischen Untersuchungen müssen sich daher immer an ein Wissen anknüpfen, wie die besonderen

Wissenschaften an der Hand der Erfahrung sich ausbilden. Diese Bedeutung hat für die Philosophie die Logik und die Architektonik der Wissenschaften.

Der Versuch der Philosophie: eine absolute Wissenschaft von der Geschichte des Universums auszubilden, steht wohl in einem Zusammenhang mit der Entwicklung der besonderen Wissenschaften aus der Erfahrung und lehnt sich daran an. Er ist aber namentlich deshalb ein misslungenes Experiment, weil die Philosophie darin ihr Wesen verkannt hat und ohne einen Leitfaden ist zur Lösung einer solchen Aufgabe. Denn statt die Wissenschaften, worauf ein solcher Versuch sich stützen kann, nach ihrem Wesen zu untersuchen, setzte die Philosophie sich an die Stelle dieser Wissenschaften und wollte leisten was nicht ihres Berufes ist. Statt das logische Wesen und das System dieser Wissenschaften zu untersuchen, machte sie die Logik zur Ontologie und die Architektonik der Wissenschaften zur Encyklopädie der Philosophie. Alsdann decken sich wohl Logik und Ontologie, die Erfahrungswissenschaften und die Theile der Philosophie, aber unmittelbar involvirt wird dadurch die Verwechslung des Gedankens mit seinem Gegenstande, des zufälligen besonderen Wesens der Dinge mit dem allgemein-nothwendigen, und die eigenthümliche Aufgabe der Philosophie ist gelöst bevor sie gestellt wird, wie in einer Wissenschaft das logische mit dem ontologischen Wesen derselben übereinstimmt.

Ausser der Geschichte des geistigen Lebens selbst veranlasst die Naturgeschichte des Himmels und der Erde und die Geographie die Philosophie zu Untersuchungen, welche schon bei Herder, namentlich aber bei Schelling und Hegel den Gedanken hervorriefen, zu leisten was jene Wissenschaften selbst zu erkennen streben. Die Wissenschaft von den Veränderungen der organischen und der elementaren Natur auf der Erde wie von den „irdisch erfüllten Raumverhältnissen“ (Ritter, Abh.

d. Berl. Ak. 1833, S. 41) und die Geschichte des geistigen Lebens, wie es uns in menschlicher Form anschaulich ist, können von der Philosophie in Untersuchung gezogen werden, auch ohne dass sie den Inhalt dieser Wissenschaften construirte. Construirt die Philosophie den Gehalt, so löst sie ihre Aufgabe nicht, den Begriff der Wisssenschaft zu erklären, und löst sie diese ihre Aufgabe, so construirt sie den Inhalt nicht.

In jenen Wissenschaften kommt namentlich zweierlei zum Bewusstsein: einerseits der Gedanke der Entwicklung der Veränderung des Lebens und andrerseits die Abhängigkeit aller Veränderung von ihrer Zeit und ihrem Orte, während durch die erklärenden und classificatorischen Wissenschaften die allgemeine und specificirte Gesetzmässigkeit der Erscheinungen sich uns zu erkennen giebt.

Die Veränderung, Bewegung und Entwicklung ist für alle Wissenschaften ein Erkenntnissgrund, woraus sie den Inhalt zu erkennen streben. Machen die Wissenschaften aber diesen Erkenntnissgrund zum Sachgrunde, und werden die erklärenden und classificatorischen Wissenschaften selbst nur als Theile der historischen angesehen, so entsteht daraus die Verwandlungslehre, worin man Alles historisch erklären will. Diese Lehre lässt sich daher ebensowohl finden, indem man von einem speculativen Gedanken ausgeht, wie als eine Hypothese aus den Erfahrungswissenschaften. Die Philosophie hat versucht Gott und das ewige Wesen der Dinge historisch zu erklären, die Erfahrungswissenschaften aber machten eine Form von sich zur Form auch der erklärenden und classificatorischen Wissenschaften aus der Geschichte und Naturkunde und unternahmen dasselbe was die Philosophie that: erklärten Alles historisch.

Dass es nur eine historische Erkenntnissart, oder dass es nur ein philosophisches Erkennen giebt, führt schliesslich zu demselben Resultate. In beiden herrscht dieselbe Voraussetzung oder dasselbe Vorurtheil, dass sich der Gegenstand nach dem

Erkennen richtet, und die Erkenntnissart der Wissenschaften nicht durch ihren Gegenstand bedingt sei. Nach diesem Vorurtheil erklärt man den Inhalt der Entwicklung, der Veränderung, der Bewegung aus der Bewegung und der Entwicklung, man erklärt Alles wie es genannt wird genetisch. Die Wissenschaften meinen philosophisch zu denken wenn sie erzählen wie Begriffe sich in einander verwandeln, und historisch zu denken wenn sie das Wesen der Dinge als die Reihe seiner zufälligen Formen darstellen. Diese sogenannte genetische Erkenntnissart ist in der Philosophie die Construction der Thatsachen und in den Erfahrungswissenschaften die historische Erkenntnissart als die alleinige, welche es giebt.

Die historische Erkenntnissart ist aber selbst nur Eine und eine bedingte durch das Wesen ihres Gegenstandes. So wie die Wissenschaften entweder die historische Erkenntnissart zur alleinigen oder ihren Erkenntnissgrund zum Sachgrund machen, so hört diese Erkenntnissart auf sie selbst zu sein, durch einen Widerspruch in sich hebt sie sich auf. Man erkennt philosophisch gar nichts wenn man von einem psychologischen Vorgange etwas berichtet, und historisch nichts wenn man Veränderungen als absolute Verwandlungen, die nicht von ihrem Orte und ihrer Zeit abhängig sind, darstellt.

Alles Erkennen hat an seinem Gegenstande eine Bedingung und richtet sich nach dem Wesen desselben. Die Erkenntnissart der Wissenschaften und der Gegenstand derselben stehen in einer Uebereinstimmung, welche die Wahrheit ist. Ob die Wissenschaften diese Uebereinstimmung finden oder nicht, sie setzen sie doch immer als Grund von sich voraus. Die erste Aufgabe einer Philosophie der Geschichte ist daher die: aus dem logischen Wesen der Wissenschaft und aus der Eintheilung derselben das Wesen einer historischen Erkenntnissart zu entwickeln. Es gehören hierher die Fragen, ob die Erfahrung, worin ein Wissen ist von veränderlichen Zuständen nur beson-

derer Gegenstände Wahrheit hat oder nicht, und ob daraus erkannt werden könne oder nicht. Die Quelle und die Art des historischen Erkennens zu erforschen ist eine Aufgabe der Philosophie der Geschichte. Der Historiker wird „den Sinn für die Wirklichkeit nicht wecken und nicht beleben können“ (W. v. Humboldt ges. Werke I. Bd. Ueber die Aufgabe des Geschichtsschreibers S. 6), wenn er selbst die historische Erkenntnissart nicht ausübt und nicht kennt.

Die historische Erkenntnissart macht wie eine jede, Voraussetzungen über ihren Gegenstand, woran wir das ontologische Wesen der historischen Wissenschaft erkennen. Daraus bildet sich die Weltansicht der Geschichtsschreibung. Diese zu untersuchen ist die andere Aufgabe einer Philosophie der Geschichte. Sie handelt daher von der Erkenntnissart und der Weltansicht der Geschichte (vergl. Gervinus, Grundzüge der Historik).

Mit der Geschichte lassen sich wie es scheint verschiedene Weltansichten verbinden, wie man das geistige Leben bald aus einem moralischen, bald aus einem politischen, oder ästhetischen, oder theoretischen und anderen Standpunkten erklären zu können gemeint hat. So herrscht in der historischen Erkenntniss bei Leo die Ansicht, dass die Geschichte nur das Allgemeine, nicht aber das Individuelle zu erkennen habe, eine Hypothese welche mit seiner theosophischen Betrachtungsweise in Verbinbindung steht. Die Geschichte ist nach ihrer Darstellung oft nichts anderes als eine Naturgeschichte vom theosophischen oder naturalistischen Standpunkte, wonach die welthistorischen Individuen nur passive Medien sind, Gottes oder der Natur, in denen etwas, aber durch die nichts geschieht.

Der Historiker macht nothwendig Voraussetzungen über die Geschichte, welche historisch nicht erkannt werden können. Ueber den Ursprung der Geschichte, über den Zusammenhang des sittlichen mit dem natürlichen Leben der Individuen und der Völker werden solche Voraussetzungen gemacht, die schein-

bar Ergebnisse der historischen Erkenntniss, in der That aber nur Voraussetzungen in derselben sind. So wie sie gemacht werden, scheinen sie oftmals für sich unverfänglich zu sein, sind für das Erkennen jedoch die leitenden Ideen und die maassgebenden Grundsätze.

Keine Voraussetzung erscheint in solcher Weise einfacher und annehmbarer zu sein als unter anderen die, dass die Erscheinungen, die Geschichte aus sich selbst könne verstanden werden, oder die andere, dass „das Gebiet der Erscheinungen nur von einem Punkte ausser demselben begriffen werde" (W. v. Humboldt a. a. O. S. 18). Solche Annahmen sind aber von der allerentscheidendsten Bedeutung für das Erkennen. Denn in jenem Falle wird gemeint dass die Weltgeschichte ohne, und in diesem dass sie nicht ohne eine Weltregierung verständlich sei. Das Bestreben, die Erscheinungen wie man es nennt aus sich selbst zu erklären, involvirt die Annahme, dass in ihnen eine absolute Verwandlung sei. Aus sich selbst können sie nur begriffen werden, wenn das Werden nicht bedingt, sondern absolut ist. Ob das Werden aber nur eine Form des historischen Gehaltes und dieser daher eine vom Werden unabhängige Seite hat, oder ob das Werden die wesentliche Bestimmung des Realen in der Geschichte ist, weshalb auch dasselbe von seiner Entwicklung unterschieden nichts ist, solche Annahmen werden im historischen Erkennen immer gemacht, ihre Gültigkeit kann aber aus demselben nicht entschieden werden. Es giebt keine philosophische Construction der Geschichte, aber es giebt in der Geschichtsschreibung ein Philosophem in dem Begriffe der Wissenschaft, welchen sie in sich anwendet. Mit diesem sich zu beschäftigen ist der Beruf der Philosophie.

„Die Zahl der schaffenden Kräfte in der Geschichte", sagt W. v. Humboldt a. a. O. S. 19, „wird durch die unmittelbar in den Begebenheiten auftretenden nicht erschöpft. Wenn der

Geschichtsschreiber auch alle einzeln und in ihrer Verbindung durchforscht hat, die Gestalt und die Umwandlungen des Erdbodens, die Veränderungen des Klimas, die Geistesfähigkeit und Sinnesart der Nationen, die noch eigenthümlichern Einzelner, die Einflüsse der Kunst und Wissenschaft, die tiefeingreifenden und weitverbreiteten der bürgerlichen Einrichtungen, so bleibt ein noch mächtiger wirkendes, nicht in unmittelbarer Sichtbarkeit auftretendes, aber jenen Kräften selbst den Anstoss und die Richtung verleihendes Princip übrig, nämlich Ideen, die, ihrer Natur nach, ausser dem Kreise der Endlichkeit liegen, aber die Weltgeschichte in allen ihren Theilen durchwalten und beherrschen."

„Dass solche Ideen sich offenbaren, dass gewisse Erscheinungen, nicht erklärbar durch blosses, Naturgesetzen gemässes Wirken, nur ihrem Hauch ihr Dasein verdanken, leidet keinen Zweifel, und ebensowenig, dass es mithin einen Punkt giebt, auf dem der Geschichtsschreiber um die wahre Gestalt der Begebenheiten zu erkennen, auf ein Gebiet ausser ihnen verwiesen wird."

„Die Idee äussert sich aber auf zweifachem Wege, einmal als Richtung, die anfangs unscheinbar, aber allmählig sichtbar und zuletzt unwiderstehlich, Viele an verschiedenen Orten und unter verschiedenen Umständen ergreift; dann als Krafterzeugung, welche in ihrem Umfang und ihrer Erhabenheit nicht aus den begleitenden Umständen herzuleiten ist."

Der Historiker kann über seinen Gegenstand diese Voraussetzung machen, aber auch die entgegengesetzte, dass alle Erscheinungen als absolute Verwandlungen aus sich zu erklären seien, und Alles daher in der Geschichte nur ein Produkt des Schicksals im Werden ist. Darüber muss es jedoch eine Entscheidung geben und zwar aus der Uebereinstimmung der historischen Erkenntnissart mit ihrem Gegenstande. Die Kunst des Historikers besteht nicht darin, den Fluss des Werdens

zum Bewusstsein zu bringen, sondern durch seine Darstellung ein Verständniss der Ereignisse zu geben, wovon der Grund ist: die Uebereinstimmung der Erkenntnisstart mit dem Gegenstande. Auch die Meinung, dass die Verwandlungen nicht bedingt, sondern absolut und den Erscheinungen ihr Verständniss gleichsam eingeprägt sei, ist nur eine Voraussetzung über den Erfahrungsinhalt und nicht selbst eine Wahrnehmung.

Die Geschichtsforschung ist für die Philosophie eine Induction solcher Voraussetzungen, wie denn überall der Zusammenhang der Philosophie mit der Erfahrungswissenschaft sich in der Induction ontologischer und logischer Annahmen zu erkennen giebt, welche ihrer Gültigkeit nach von der Philosophie untersucht werden.

Den Inbegriff der Fragen indess zu entwickeln, welche aus der Aufgabe einer Philosophie der Geschichte entspringen, ist an diesem Orte für uns nicht möglich, weshalb wir aus demselben auch nur noch die eine und andere herausnehmen.

Die Grundfrage und die entscheidendste für die historische Weltansicht ist die nach dem Zusammenhang der Entwicklung in der Geschichte mit dem Inhalte der sich entfaltet, ob der Inhalt der Entwicklung oder diese des Inhaltes wegen ist. Wird das erstere angenommen, dass der Inhalt der Entwicklung wegen ist, damit sie bestehe, so kann es z. B. keine erklärenden und vergleichenden Wissenschaften aus der Geschichte geben. Der Versuch eine vergleichende Sprach-, Völker- oder Staatenkunde auszubilden, beruht auf der entgegengesetzten Annahme, dass des Inhaltes wegen die Entwicklung sei, da nur in diesem Falle, dem Inhalte eine von der Entwicklung unabhängige Seite zukommt. Die vergleichenden Wissenschaften suchen, wenn auch aus der historischen Entwicklung, so doch nicht durch dieselbe zu erkennen und sind daher durch die Annahme bedingt, dass der Inhalt auch für sich erkannt werden könne nach einem ausserhistorischen Gesichtspunkte.

Die Untersuchung über die ontologischen Voraussetzungen in der Geschichtsschreibung gehen ferner einerseits die Bestimmungen des Inhaltes an, der in der Geschichte sich entwickelt, und andererseits die historische Entwicklung selbst. Der Inhalt der Geschichte scheint nur ein geistiger sein zu können und der Begriff der Geschichte nicht verknüpfbar mit dem des Körpers zu sein. Im engeren Sinne wenigstens wird der Begriff der Geschichte so gebraucht, ja wohl oft ausschliesslich auf das staatliche Leben beschränkt. Diese Beschränkung findet sich wie es scheint nicht bei den Chronisten, welche ebensowohl von merkwürdigen Naturbegebenheiten als von historischen Ereignissen berichten. Auch der menschliche Körper erfährt wie es scheint in Folge geistiger Revolutionen Veränderungen. So sind die Franzosen seit 1781 immer kleiner geworden. Schon durch das Gesetz vom Jahre 1832 wurde das Militairmaass aus diesem Grunde von 5 Fuss herabgesetzt auf 4 Fuss 9 Zoll 10 Linien. Die Frage, ob es eine Naturgeschichte giebt, hängt überhaupt weniger ab von dem Gebrauche des Wortes und von den Thatsachen, womit uns die Naturgeschichte der Erde, der Floren und Faunen auf derselben bekannt macht, als von dem Begriffe der Natur und der Möglichkeit den Begriff der körperlichen Erscheinungen mit dem eines lebendigen Wesens zu verbinden. Denn wirklich wird von einer Geschichte in der Natur doch nur gehandelt, sofern jene Verbindung als eine gegebene angesehen wird, sei es dass man dieselbe in individueller Form oder in genereller, in Betrachtung zieht.

Die Naturgeschichte macht über ihren Gegenstand dieselben Voraussetzungen, wie die Geschichte des Menschengeschlechts, dass derselbe eine Periodicität der Entwicklung zeige und in individueller wie genereller Form Wirklichkeit habe. Alle Veränderungen des lebendigen Wesens sind periodisch, und dasselbe hat Wirklichkeit in individueller und genereller Form. Ein

Nominalismus und Geschichte sind daher unverbindbare Begriffe. Sind die Individuen, ein jedes eine Welt für sich, wie Atome absolut, so ist die Geschichte nur ein scheinbares Geschehen für ein fremdes Bewusstsein, da zwischen solchen absoluten Individuen keine Wechselwirkung und keine Gemeinschaft des Zusammenbestehens in einer und derselben Welt möglich ist. Es kann nur eine Veränderung stattfinden wie sie von der Physik und Chemie untersucht wird, von der es selbst unbegreiflich bleibt, dass sie überall existirt.

Nehmen wir an, dass der Inhalt der Geschichte ein geistiger sei, eine Annahme die für diese im engern Sinne jedenfalls statthaft, und dass die Entwicklung eine Formbestimmung derselben ist, so wird eine Philosophie der Geschichte diesen Inhalt einerseits, sofern er die Bedingung und die Grundlage der Veränderung ist, und andererseits sofern die Entwicklung des Inhaltes wegen ist, betrachten können. Jenes nennen wir den psychologischen und dieses den ethischen Gesichtspunkt zur Erklärung der Geschichte.

Wenn die Philosophie die Aufgabe hat die Weltansicht der Geschichte zu erklären, so führt sie dies zur Entwicklung einer ethischen und psychologischen Ansicht über den Inhalt der Geschichte. Jene handelt von der finalen Ordnung, diese von den geistigen Kräften in der Geschichte. Die Geschichte selbst kann daher auch als eine Erkenntniss der Seele und der Sittenbildung aus der Erfahrung angesehen werden. Welche Ansicht der Historiker von den Kräften des Geistes, ob sie natürliche Anlagen in demselben oder Produkte eines Confluxes von Atomen oder bloss der Entwicklung sind, darnach wird die Geschichtsschreibung selbst eine andere sein. Die Geschichte ist die Erfahrungsseelenlehre, und ausser dieser giebt es keine. Dasselbe gilt von der Moral oder von der Ethik. Die Erfahrungswissenschaft davon ist die Geschichte. Sie erkennt das geistige und sittliche Leben aus der Erfahrung.

Wenn die Philosophie selbst dies zu erkennen versucht, so herrscht darin eine Voraussetzung die nur das Vorurtheil ist: dass eine Construction der Geschichte eine historische Erkenntniss, oder dass eine empirische Psychologie die Philosophie sei, oder zu ihrer Begründung diene. Hieraus haben sich die Ansichten gebildet, welche der Geschichte nicht conform sind, dass es keine geistigen Kräfte als Naturanlagen gäbe, diese vielmehr selbst nur Produkte der Entwicklung oder eines zufälligen Confluxes seien. Solche Ansichten sind natürliche Ergebnisse aus der Verwechslung der Aufgaben und der Erkenntnissarten der Wissenschaften. Wenn die Philosophie leisten will was die Wissenschaften aus der Erfahrung erkennen, so stellt sie Alles, wie nach der Physiologie das Auge, umgekehrt vor wie es wirklich ist. Von solchen kraftlosen Seelen, wie sie in der Construction und in der Herbartischen Psychologie angenommen werden, giebt es keine erfahrungsmässige Erkenntniss; sie sind vielmehr nur Erfindungen der Spekulationen.

Die Philosophie steht mit den besonderen Wissenschaften aus der Erfahrung in einer Wechselbeziehung. Das Problem der Ethik und der Psychologie ist enthalten in den Voraussetzungen der Geschichte über ihren Gegenstand, und die Philosophie hat keine andere Aufgabe als diese Voraussetzungen zu untersuchen. Den Begriff der Wissenschaft inducirt sie aus den Wissenschaften und untersucht seine Gültigkeit, und wie in ihr die Erkenntnissart mit dem Gegenstande übereinstimmt.

Die beiden Voraussetzungen der historischen Erkenntnissart, dass es eine sittliche Weltordnung und geistige Kräfte als Naturanlagen giebt, oder anders, dass Geschichte selbst nur unter solchen Voraussetzungen möglich ist, führen auch zu der Annahme einer Uebereinstimmung jener Naturanlagen mit der sittlichen Weltordnung. Der Fortschritt in der Geschichte ist

bedingt durch Thaten von Individuen und Völkern, welche ihre Naturanlage als neue belebende Keime in den historischen Process bringen. Ohne dies giebt es keine periodische Veränderungen. Wie das Geheimniss der Natur in der Wechselwirkung liegt, so liegt das Geheimniss der Geschichte in dieser Uebereinstimmung.

In der Geschichte ist aus diesem Grunde eine zweifache Entwicklung, welche man die Erziehung zur Sittlichkeit und die Vollziehung der sittlichen Ordnung nennen kann. Eine solche Entwicklung finden wir in der Bildung des wissenschaftlichen Bewusstseins aus dem populären, und in der Ausbildung der Wissenschaft; in der Bildung der Kunstpoesie aus der Volkspoesie; des Staates aus der Volksgemeinschaft und der Fortbildung der Staaten. Aus einer Naturanlage geht die Bildung der Individuen zur Selbstständigkeit und zum Gegensatze mit dem Volksthümlichen hervor und wird umgekehrt das allgemeine Leben nach einer freien und sittlichen Ordnung durch die welthistorischen Personen wieder begründet. Wo diese doppelte Entwicklung sich begründet, bilden sich die Weltreiche, welche der eigenthümlichste Begriff der Geschichte sind, worin immer eine derartige Gemeinschaft und ein Zusammenbestehen einer Naturanlage mit einer sittlichen Ordnung gedacht wird. An diese Begriffe anknüpfend, bildet sich der dritte Grundbegriff der Geschichte, von der sittlichen Welt, wie er in der Politik auf den Staat angewandt wird. Denn ausser den durch einzelne historische Objecte (wie Wissenschaft, Kunst u. s. w.) bedingten sächlichen Gemeinschaften und der Totalität derselben im Staate, giebt es in der Geschichte solche sittliche Gemeinschaften. Jene wechseln nach den Objecten, welche vorherrschend zu Endzwecken des Lebens gemacht werden, diese aber nach den Personen und Völkern, welche den Inhalt der Geschichte bilden.

Die Philosophie der Geschichte wie auch der Natur hat nach unserer Ansicht nicht die Aufgabe die Geschichte des Universums zu construiren, womit die Philosophie es überall nicht zu thun hat, sondern den Begriff der Wissenschaft, dessen Gültigkeit in der Erfahrungswissenschaft vorausgesetzt wird, zu erklären und zu begründen. Die Logik und die Ontologie, die Architektonik und die Weltansicht der Wissenschaften zu entwickeln, ist ihre allgemeine und ihre alleinige Aufgabe.

Das Problem der Philosophie.

„Dich im Unendlichen zu finden
Musst unterscheiden und dann verbinden.“
Goethe.

Aus der Allg. Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur. Halle 1852.

1. In der Begriffserklärung der Philosophie wird ihre Aufgabe gedacht, sofern das in dem Begriffe vorgestellte uns seiner Wirklichkeit nach nicht gegeben ist, jedoch von uns erstrebt wird. Das Streben nach einem Wissen setzt aber für seine Verwirklichung zwei Bedingungen voraus. Denn wenn wir etwas zu erkennen suchen, so muss uns etwas gegeben sein woraus wir die gesuchte Erkenntniss gewinnen können, und in uns muss das Vermögen sein sie zu erzeugen. Jenes sind die Erkenntnissmittel, dieses die Erkenntnisskraft. Beides muss gegeben sein, wenn die Philosophie etwas erkennen soll. Erwünschen und ersehnen können wir auch das, wozu uns die Mittel und Kräfte es hervorzubringen fehlen, wie die Poesie und die Religion beweisen; die Wirklichkeit von etwas erstreben können wir aber nur wenn uns die Mittel und Kräfte dazu gegeben sind.

2. Von den Grundbegriffen des Erkennens handelt die Philosophie. Sie sucht diese Begriffe zu finden, zu erklären und zu begründen. Wir nennen aber solche Begriffe Grund-

begriffe, welche in jeder besonderen Induction vorausgesetzt werden und die Anfänge aller Deductionen bilden. Sie sind die Grundbegriffe des Erkennens, weil sie aus jedem Erkennen, sei es ein wissenschaftliches oder populäres, können gefunden werden, welches geschieht, wenn man in allen Inductionen der Wissenschaften auf ihre Voraussetzungen und in allen Deductionen auf ihre Anfänge achtet. Dadurch wird man gewahr, dass es Grundbegriffe des Erkennens giebt.

3. Die Erkenntnissmittel der Philosophie sind ein gegebenes populäres, oder wissenschaftliches Erkennen. Die Erkenntnisse aller Wissenschaften dienen der Philosophie zur Entdeckung der Grundbegriffe, die sie zu erklären und zu begründen sucht. Sie setzt daher voraus, dass ein gegebenes Wissen in uns ist. Dieses Wissen wollen wir die Erfahrung nennen. Von ihr kann die Philosophie weder annehmen, dass sie nur ein Wissen von Täuschungen und Widersprüche enthalte, weil sie dann gar kein Erkenntnissmittel haben würde, noch kann sie von der Erfahrung annehmen, dass in ihr Alles schon erkannt sei, weil die Philosophie alsdann in uns sein müsste bevor wir sie besitzen; denn was wir suchen, haben wir noch nicht. Das gegebene Wissen in uns muss aber die Natur des Wissens in sich haben, weil wir diese sonst überall nicht erkennen könnten, es kann aber nicht vollkommen sein, weil wir sonst in demselben mehr wissen, als wir darin wissen. Denn wir würden in der Erfahrung das Wesen und den Zusammenhang der Dinge an sich erkannt haben müssen, wenn sie mehr als ein Erkenntnissmittel wäre.

4. Die freie Erkenntnisskraft in uns nennen wir die Vernunft. Sie kann die Gegenstände wie sie an sich sind erkennen. Ein Vermögen existirt aber nur als eine innere Bestimmung einer Wirklichkeit. Die Vernunft muss daher, wenn die Philosophie gebildet werden soll, in dem gegebenen Erkennen vor ihr wirklich sein, denn ihre Erkenntnisskraft kann die

Philosophie nicht hervorbringen. Die Vernunft ist wirklich im populären Bewusstsein, welches das handelnde Leben begleitet, worin sie zugleich die ersten Mittel zur Wissenschaftsbildung hat. Wird ein besonderes Wissen von ihr aus der Erfahrung erstrebt, so nennen wir eine solche Wissenschaft eine Erfahrungswissenschaft; erstrebt sie aber eine allgemeine Wissenschaft von den Grundbegriffen des Erkennens selbst, so ist diese die Philosophie. Sie ist daher einerseits in allen Wissenschaften das Streben nach dem Wissen, andererseits aber als eine Wissenschaft für sich hat sie die Grundbegriffe des Erkennens zu ihrem Inhalte.

5. Wenn die Philosophie selbst keine Wissenschaft wäre, sondern nur das Streben nach dem Wissen oder eine Methode des Erkennens, so würde sie zugleich der Inbegriff aller Wissenschaften oder eine Wissenschaftskunde sein. In diesem Falle aber gäbe es etwas das niemals erkannt würde, und wäre die Philosophie als Wissenschaft doch eine nothwendige Forderung. Als eine Methode des Erkennens setzt die Philosophie eine Wissenschaft voraus von den Methoden des Erkennens, durch welche erst bestimmt werden kann, welche Methoden des Erkennens es giebt, und welche die Philosophie ist. Ebenso setzt sie als Inbegriff der Wissenschaften eine Wissenschaft voraus, wodurch der Zusammenhang und die Eintheilung aller Wissenschaften erkannt wird, und woraus gleichfalls erst sich bestimmen lässt was die Philosophie ist. Wenn sie daher bloss eine Methode des Erkennens und der Inbegriff der Wissenschaften sein soll, so bleiben die Methoden des Erkennens und die Eintheilung der Wissenschaften unerkannt, eine Wissenschaft hiervon aber doch eine nothwendige Forderung. Die Philosophie als „Methode des Erkennens“ setzt daher eine Philosophie als Wissenschaft voraus. Nennen wir jene Wissenschaft von den Methoden die Logik, so erkennt man aus dem Dargestellten warum die Philosophie bloss als Methode des Erkennens und

als Inbegriff der Wissenschaften, welche sich die absolute nennt, statt die Methode des Erkennens und den Begriff der Wissenschaft zu untersuchen, neue Methoden des Denkens zu erfinden und alle gegebenen Wissenschaften durch diese zu verbessern unternimmt. Sie hat keine wissenschaftliche, sondern eine technische Aufgabe, wenn sie bloss eine Methode des Erkennens ist. Die Dialektik als eine Kunst das Denken zu erfinden und auszuüben ist ihr Geschäft. Wir nennen sie daher auch die „dialektische Philosophie". Diese Erfindungskunst muss alles gegebene Wissen für einen Inbegriff von Täuschungen und Widersprüchen halten. Denn nur unter dieser Bedingung ist es nothwendig neue Methoden des Denkens zu erfinden, wodurch alle Wissenschaften verbessert werden. Die Kunst überall Widersprüche zu entdecken und solche nothwendige Widersprüche zu entwickeln ist die dialektische Philosophie.

6. Da die Philosophie eine Wissenschaft ist, so hat sie nicht nur einen bestimmten Inhalt, den sie erkennt, sondern auch eine bestimmte Form, in der sie weiss. Die Form und der Inhalt unseres Erkennens stehen immer in Verbindung mit einander. Erscheinungen werden nur durch Wahrnehmungen, causale und substantielle Verbindungen aber nur durch den Verstand erkannt. Das Nothwendige erkennen wir nicht durch ein Urtheil, sondern nur durch einen Beweis, durch den wiederum keine Begriffe gebildet, sondern mit einander verbunden werden. Ihrer Form nach ist die Philosophie eine apriorische Wissenschaft, was mit ihrem Inhalte demnach im Zusammenhange stehen wird.

7. Das Wort Apriori hat in der Philosophie keine temporale Bedeutung, sondern bezeichnet eine allgemein-nothwendige Erkenntniss. Eine solche Erkenntniss ist unmöglich wenn das Wort Apriori eine temporale Bedeutung hat, wie es auch von Kant nicht gebraucht worden ist. Denn wenn diese Erkenntniss als eine besondere der Erfahrungserkenntniss voraufgeht, so

würde sie nur eine andere Erfahrungserkenntniss sein und wäre nicht apriori. Wenn man eine intellectuelle Anschauung oder ein absolutes Denken als ein besonderes Erkenntnissorgan der Philosophie annimmt, so kann eine solche Erkenntniss nicht eine allgemein-nothwendige, sondern eine apriorische nur in der temporalen Bedeutung des Wortes sein, und enthält daher einen Widerspruch in sich.

8. Die Allgemeinheit einer Erkenntniss liegt in ihrer Begriffsbildung, ihre Nothwendigkeit in ihrer Beweisführung. Wenn aus besonderen Erfahrungen Begriffe, sei es durch Induction oder Speculation, gebildet und in Beweisen mit einander verbunden werden, so haben sie eine bedingte Gültigkeit nach ihrer Erkenntnissquelle. Da aber alle Erfahrungen besondere sind, so giebt es aus ihnen kein allgemein-nothwendiges Wissen.

9. Die Erfahrung hat für unser Erkennen indess eine doppelte Bedeutung. Jede Erfahrung giebt einen besonderen Gegenstand zu erkennen und dient zur Erregung einer allgemein-nothwendigen Erkenntniss. Ohne Erfahrung erkennen wir nicht, (z. E. „den Begriff von Ursache und Wirkung würde Keiner haben, wenn er nicht durch Erfahrung Ursachen wahrgenommen hätte. Den Begriff der Tugend würde kein Mensch haben, wenn er immer unter lauter Spitzbuben wäre", Kant.) vermittelst derselben aber giebt es eine doppelte Erkenntniss. Denn wir können entweder den besonderen Gegenstand der Erfahrung aus ihr erkennen, oder sie als ein Erkenntnissmittel für die Philosophie gebrauchen. In diesem Falle wird jede Erfahrung als ein gleiches Erkenntnissmittel angesehen, da in allen Erfahrungen etwas Gleiches enthalten ist. Die Erkenntniss welche daraus entspringt ist eine allgemeine Vernunfterkenntniss, welche von jeglichem Inhalte der Erfahrung gültig ist. So wenig der Inbegriff aller Erfahrungen eine Erfahrung sein kann, weil dann eine Erfahrung nicht zum Inbegriffe

gehörte, so wenig kann die Philosophie eine Erfahrungserkenntniss sein. Giebt es keine apriorische Erkenntniss, so giebt es keine Philosophie, denn ein Inbegriff von allen Erfahrungswissenschaften, seien diese wie immer construirt, bildet keine apriorische Wissenschaft. Darin ist nur die Totalität aller Erkenntnissmittel der Philosophie, sie selbst als Wissenschaft aber nicht gegeben. Durch die Sammlung derselben entsteht Philosophie nur wenn sie der Polyhistorie gleich wäre. Den Begriff einer Wissenschaft zu modeln nach subjectiven Bedürfnissen heisst nicht die Natur der Sache erkennen. Besser ist es einzugestehen, dass wir keine Philosophie als Wissenschaft besitzen, als ihr Wesen zu entstellen.

10. Die Philosophie ist aber eine mögliche Wissenschaft, weil und wenn die Vernunft, und sei es auch nur in dem populairen Bewusstsein, das allen Sprachen als ein gleiches zu Grunde liegt, wirklich ist. Wenn die Vernunft aber nur ein Produkt der Wissenschaft oder eines psychologischen Mechanismus ist, so giebt es weder Erfahrung noch Philosophie, weil jene nur ein Inbegriff von Täuschungen, diese nur eine Kunst sein kann angeblich nothwendige Widersprüche zu bearbeiten. Giebt es aber nur Erfahrungswissenschaften, so giebt es auch keine Mathematik, denn dass allgemein und nothwendig $2 \times 2 = 4$ ist, weiss Niemand aus einer Erfahrung. Solche Allgemeinheit und Nothwendigkeit in der Erkenntniss entspringt nicht aus der Erfahrung, sondern aus der Vernunft. Wenn diese in einer Form Wirklichkeit hat, in dem begleitenden Bewusstsein des handelnden Lebens, so ist auch eine apriorische Wissenschaft von den Grundbegriffen des Erkennens möglich.

11. In dem populairen Bewusstsein, wie in jeder Wissenschaft giebt es Annahmen über die Grundbegriffe des Erkennens. Zu diesen gehört der Begriff des Wissens oder des Erkennens selbst. Von unserem Erkennen haben wir eine innere

Erfahrung. Darin werden immer Annahmen gemacht über den Grundbegriff des Wissens selbst, wie über das Sein und Werden seines Gegenstandes, über die Einheit und Vielheit der Dinge, über den Ursprung und Endzweck ihres Lebens, welche weil sie vom Inbegriffe aller Erfahrungen oder von jeder Erfahrung gültig sein sollen, aus keiner stammen. Aus diesem Grund ist der Inhalt der Philosophie in jeglichem vernünftigen Bewusstsein gegeben in den Annahmen desselben über die Grundbegriffe des Erkennens.

12. Wer eine Erfahrungswissenschaft ausbildet, macht Annahmen über die Grundbegriffe des Erkennens. Er macht eine Annahme darüber, ob der Gegenstand Inhalt des Erkennens sein oder werden kann, und nimmt demnach etwas an über den Begriff des Wissens, ob er Realität hat oder nicht und wie ein Erkennen durch seine Methoden möglich ist. Ebenso macht jede Erfahrungswissenschaft allgemeine Annahmen über das Sein und Werden der Dinge, über ihren wesentlichen und causalen Zusammenhang. Sie setzt voraus, dass das Gesetz der Substantialität, der Causalität Gültigkeit hat im Erkennen, oder sie nimmt das Gegentheil an. Ohne solche Hypothesen zu machen, bilden sich die Wissenschaften nicht aus, ihre Gültigkeit aber zu erkennen strebt die Philosophie.

13. Da die Erfahrung uns besondere Dinge zu erkennen giebt, zugleich aber eine allgemein-nothwendige Erkenntniss erregt, so ist auch eine Wissenschaft von den Grundbegriffen des Erkennens oder Philosophie möglich. Denn dazu gehört nur, dass wir jene Annahmen zum Bewusstsein bringen und zur Wissenschaft ausbilden. Nicht aus Nichts, sondern aus einem Gegebenen im Bewusstsein entsteht die Philosophie. Als Wissenschaft ist sie aber darin nicht gegeben. Wenn auch die Methoden des Erkennens schon angewandt sind, die erkannt werden sollen, wenn auch ein Erkennen wirklich sein muss, dessen Begriff wir finden wollen, wenn auch schon Ueberzeu-

gungen oder wenn man will Vorurtheile über das Sein und Werden, die Einheit und Vielheit aller Dinge da sein müssen, um die Wahrheit solcher Begriffe zu erkennen, so ist damit doch noch nicht die Wissenschaft von diesen Gewohnheiten und Hypothesen des Erkennens selbst gegeben.

14. Ausbilden kann sich die Philosophie aber nicht ohne Erkenntnissmittel. Diese liegen in der populairen oder der wissenschaftlichen Erkenntniss der Erfahrung. Die Philosophie gebraucht daher immer die Erkenntnisse der Erfahrungswissenschaften zu ihrer Ausbildung. Was in diesen nicht erkannt ist, erkennt sie, was sie aber selbst erkennen, vermag die Philosophie überhaupt nicht zu erkennen. Den Inhalt der Erfahrungswissenschaften kann sie weder apriori noch aposteriori construiren. Sie kennt ihre Aufgabe nicht, wenn sie sich mit solchen dialektischen Kunststücken beschäftigt. Gebraucht sie die Erfahrungserkenntniss aber als Mittel, so muss sie voraussetzen, dass in diesen Erkenntnissen Wahrheit ist. Es muss darin etwas erkannt sein und der erkannte Gegenstand muss Wirklichkeit haben. Die wissenschaftliche und populaire Erkenntniss aus der Erfahrung muss mit der philosophischen im Begriffe des Wissens übereinstimmen. Das Wissen, welches die Philosophie erstrebt, kann seiner inneren Natur nach nicht im Widerstreite mit der populairen und wissenschaftlichen Erkenntniss der Erfahrung sein. Denn es kann von dem Wesen des Wissens nicht zwei Begriffe geben, einen der nur Gültigkeit hätte in der Philosophie, und einen diesem widerstreitenden, der nur in dem populairen Bewusstsein und den Erfahrungswissenschaften gültig wäre. Gäbe es indess keine Erfahrungserkenntniss, so müsste die Philosophie sie doch erst hervorbringen, um sich selbst als Wissenschaft ausbilden zu können, weil dies ohne Erkenntnissmittel nicht möglich ist. Denn man muss erst etwas sein und haben, bevor man es erkennen kann.

15. Könnte die Philosophie ohne ein Erkenntnissmittel sich ausbilden, so müssten die Grundbegriffe des Erkennens im Denken spontan, gleichsam wie in einer generatio aequivoca entstehen. Sie würden aber dann dem Denken angeboren sein, und entstünden zufällig und die Philosophie könnte keine apriorische Wissenschaft, sowie jene Begriffe nur Vorurtheile im Erkennen sein, die schlechthin nicht zu verificiren wären. Denn solche angebornen, sogenannte reine oder voraussetzungslose Begriffe des Denkens würden nur innere Erfahrungen sein, Visionen psychischer Vorgänge, die erklärt und bewiesen wären so wie sie gegeben sind. Mit ihrem Gegenstande stimmten sie durch ihr blosses Dasein im Denken überein, weshalb man aus demselben Grund sie für adäquat halten kann, aus welchem man dies bezweifelt.

16. Auch die Grundbegriffe des Erkennens sind dem Denken nicht angeboren, sondern werden vom Verstande, wie alle andern Begriffe durch die Methode der Unterscheidung und der Vergleichung gebildet. Angeboren sind dem Geiste weder Gefühle noch Erkenntnisse noch Bestrebungen, aber angeboren ist ihm zu fühlen, zu erkennen und zu streben, und unterworfen ist er im Fühlen, Erkennen und Bestreben einer Gesetzmässigkeit, die da sein muss, wenn wir sie erkennen, und desshalb nicht bloss ein Produkt und eine Gewohnheit des Erkennens sein kann. Dem Auge ist es angeboren jede Reizung als ein Gefärbtes wahrzunehmen, es kann keine Töne wahrnehmen. Dem Gefühle ist es angeboren jede Erregung als einen angenehmen oder unangenehmen Zustand zu empfinden. Es sind aber weder Gefühle noch Anschauungen angeboren. Ebensowenig sind uns Begriffe angeboren, aber angeboren ist uns Gegenstände zu erkennen. Es ist keine Gewohnheit des Bewusstseins Gegenstände zu erkennen, so wenig als der Stein es sich angewöhnt hat zu fallen. Die Gesetze des Erkennens sind im Erkennen selbst vollzogen bevor sie erkannt

werden. Wir können sie in jeder gegebenen Erkenntniss beobachten, und daraus bilden wir die Grundbegriffe des Erkennens, welche Kant „Grenzbegriffe" nannte. Sind diese Gesetze blosse Gewohnheiten des Erkennens, wie die modernen Idealisten und Physiologen meinen, so müssen wir sie uns auch einmal wieder abgewöhnen und in den Zustand uns versetzen können worin wir wahrnehmen, ohne einen Gegenstand wahrzunehmen. Solche Gewohnheiten sind aber nur Erdichtungen der Idealisten, die sich es angewöhnt haben zuerst nichts und dann etwas, im Ganzen also eine Täuschung zu sehen, oder erst nichts und dann einen Widerspruch und schliesslich den Irrthum als die Wahrheit zu denken. Die Abstraktionen aus der Anschauung setzen diese selbst nicht zusammen, und werden nicht vor ihr angeschaut. Die Wahrnehmung entsteht nicht aus den Theilen, welche der Verstand als ihre Elemente aus ihr absondert. Denn ausser der Verbindung ist das Elementare nichts als eine Abstraction oder ein Kunstprodukt. In der Anschauung ist das Ganze früher, als die Elemente desselben, welche nur im Gedanken es zusammensetzen. Wir sehen nicht zuerst Linien und Flächen, sondern erfüllte Räume, weshalb Kant sagte, dass der Raum die allgemein-nothwendige Form der äusseren Wahrnehmung sei.

17. Die Philosophie gebraucht keine andere Methoden der Begriffsbildung und der Beweisführung, als die Erfahrungswissenschaften, um eine apriorische Wissenschaft von der Gesetzgebung des Erkennens zu sein. Denn die Apriorität liegt nicht in einem besonderen Erkenntnissorgan, nicht in einer besonderen Methode des Erkennens, sondern in dem richtigen Gebrauche der allgemeinen Methoden. Dass eine Erkenntniss von den Gesetzen des Erkennens unbedingt allgemein und nothwendig ist, wenn sie gebildet ist, liegt daher zugleich im Inhalte der Philosophie. Denn was wir auch im Besondern erkennen mögen, darin können nur Forderungen und Gesetze des Er-

kennens erfüllt sein, und es muss mithin die Erkenntniss da von selbst eine schlechthin allgemein-nothwendige sein, die für jegliche Erfahrung gültig ist. Auf diese Weise steht die Form der Philosophie mit ihrem Inhalte in Verbindung.

18. In uns ist die Erkenntnisskraft und im Erkennen sein Gesetz angewandt, auch dann wenn wir nichts davon wissen. Das Gesetz der Identität gilt im Denken, wir mögen dasselbe erkannt haben oder nicht. Auch wenn sich einige es angewöhnt haben, nicht darnach, sondern wie sie versichern unvermeidliche Widersprüche zu denken, so ist diese Gewohnheit doch nicht das Gesetz des Denkens. Da sie die Widersprüche lösen wollen, so ist das Gesetz und die Forderung des Denkens dass man keine Widersprüche denkt. Ueberdies ist eine solche Behauptung eine blosse Phrase. Derjenige, welcher widersprechend denkt, meint etwas zu denken, denkt aber nichts. Es hat noch Niemand gedacht, dass der Ostwind nach Osten weht, dass das Sein eines Gegenstandes sein Nicht-Sein wäre. Solche Behauptungen sind mehr Renomistereien der Denkkünstler, als Ueberzeugungen.

19. Zwischen der Philosophie und der Erfahrungserkenntniss ist eine Wechselbeziehung. Für die Philosophie sind alle Erfahrungserkenntnisse Mittel, um die Grundbegriffe und Gesetze des Erkennens zu entdecken. Die Philosophie erkennt deswegen auch in allen Wissenschaften eine Darstellung und Entwicklung der Grundbegriffe, oder der Gewohnheiten und Hypothesen des Erkennens. Durch ihre eigne Erkenntniss aber wirkt sie zurück auf die populaire und wissenschaftliche Erkenntniss aus der Erfahrung. Indem sie jene Begriffe erklärt und begründet, gewinnt sie dadurch einen Einfluss auf die Erfahrungswissenschaften, die niemals, bewusst oder unbewusst, ohne Philosopheme in sich anzuwenden, ausgebildet werden. Denselben Einfluss hat die Philosophie auf das populaire Bewusstsein.

20. Die Philosophie ist im Systeme aller Wissenschaften eine durch ihren Inhalt und ihre Form begrenzte Wissenschaft. Sie ist keine grenzenlose Wissenschaft die keinen Gegenstand hätte und deshalb Alles erkennt. Alle Erfahrungswissenschaften enthalten eine Einleitung in die Philosophie und in allen kann sie angewandt werden, jene Einleitung und diese Anwendung setzen aber die Philosophie als eine in sich begrenzte Wissenschaft voraus.

21. Nach der Eintheilung der Grundbegriffe wird die Philosophie eingetheilt. Es giebt aber zwei Gesichtspunkte dafür. Sie wird eingetheilt in Metaphysik und Logik nach dem einen, und in Physik und Ethik nach dem andern Gesichtspunkte. In den Grundbegriffen werden gedacht entweder Begriffe des Wissens, des Erkennens, des Denkens, oder Begriffe vom Sein und der Wirklichkeit des gewussten oder gedachten. Von dem Sein des Gedachten ausser dem Denken handelt die Metaphysik oder die Ontologie, von dem Denken oder der Art wie etwas gedacht wird, die Logik. Da zwischen beiden nichts ist, so folgt aus diesem Eintheilungsgrunde auch bloss eine Eintheilung der Philosophie in Logik und Metaphysik. Denn wir können überall eine Erkenntniss haben entweder von dem Gegenstande des Gedankens, sofern er nicht bloss ein Gedanke ist, oder vom Denken selbst; ein Drittes giebt es hier nicht. In der Logik ist das Denken und Wissen der Gegenstand wovon sie handelt, in der Metaphysik aber ist das Sein des gedachten Gegenstandes der Inhalt des Erkennens. Aus diesem Eintheilungsgrunde folgt daher nur eine Zweitheilung und keine Dreitheilung.

22. Ausserdem giebt es noch einen Eintheilungsgrund, der entlehnt ist von der Verschiedenheit der Erfahrungswissenschaften. Die Geschichte und die Naturwissenschaften enthalten die zwei Hauptgebiete aller Erfahrung. Darnach kann sich die philosophische Erkenntniss in Physik und Ethik sondern.

Diese betrachtet die Grundbegriffe der sittlichen, jene die der Naturerkenntniss. Diese Verschiedenheit geht die Erklärungsarten jener Wissenschaften an, worin ein Gegensatz gedacht wird von Freiheit und Nothwendigkeit, vom Ursprunge und der Vollendung aller Entwickelung, von der Willenskraft des Geistes und den bewegenden Kräften der Körper, von der Erzeugung der Individuen (alles Bestreben in der Natur geht auf Individualisirung) und der Bildung einer sittlichen Welt durch dieselben. Die Freiheit wird individuell geboren, erstrebt aber eine Gemeinschaft sittlicher Wesen. In der Naturerkenntniss wird alles zurückgeführt auf bewegende Kräfte welche nach allgemeinen Gesetzen nothwendig wirken, in der sittlichen Erkenntniss aber auf die Willenskraft des Geistes, welcher nach der Vorstellung von Gesetzen frei handelt.

23. Es giebt demnach vier philosophische Wissenschaften. Man ist jedoch gewohnt nur drei genannt zu hören. Die dreigliedrigen Eintheilungen der Philosophie gehen aber aus logischen Fehlern hervor, indem man entweder das Eintheilungsganze zum Gliede der Eintheilung macht, oder vorgefundene Theile bloss numerirt, oder die Eintheilung nur eine Gradation und keine Specification ist. Bei einer blossen Aufzählung vorgefundener Theile, wie bei Herbart, hat man eben so viele Eintheilungsgründe als Theile. Eine blosse Gradation ist die Hegelsche dreigliedrige Eintheilung der Philosophie, wonach man den Inhalt beliebig vertheilen kann, wie es an den Stationen der Denkentwicklung in der Encyklopädie sichtbar ist. Das Eintheilungsganze wird zum Gliede der Eintheilung, wenn Logik und Metaphysik die erste Philosophie zur Physik und Ethik bilden. Wird der Eintheilungsgrund nicht vom Inhalte, sondern bloss von der Form entlehnt, so erhält man eine Eintheilung worin das Eintheilungsganze ein Widerspruch und die Theile daher keinen Zusammenhang haben. Nach der Form wird eingetheilt wenn die Logik die Propädeutik der Philosophie,

oder ein Theil die inductive (die Ethik) und ein anderer Theil die speculative (die Metaphysik) Philosophie sein soll. Eine Darstellungsweise und der methodische Unterschied der Erkenntniss begründen keine Eintheilung einer Wissenschaft. Es kann jeder Theil propädeutisch dargestellt und jede Wissenschaft nach allen Methoden bearbeitet werden. Wären darin sächliche Unterschiede enthalten, so würde das Ganze solcher Theile ein Widerspruch sein.

24. Metaphysik und Logik, Ethik und Physik unterscheiden sich nach ihrem Inhalte, den sie erkennen. Wenn die eine Eintheilung angenommen wird, so sind die Glieder der anderen darin nicht enthalten, oder sie sind nur untergeordnet. Bei der Eintheilung in Ethik und Physik gehört die Logik und Metaphysik eben so wohl zur Ethik als zur Physik, und bei der Eintheilung in Metaphysik und Logik gehört die Naturerkenntniss und die ethische sowohl zur Logik wie zur Metaphysik. Denn in dieser Eintheilung sieht man ab von der Verschiedenheit der ethischen und physischen Erklärungsgründe, weshalb es der Logik einerlei ist ob der Gedanke durch die Willenskraft des Geistes oder durch eine bewegende Kraft der Körper erregt ist. Nur aus Bequemlichkeit verbindet man die Metaphysik entweder mit der Logik oder mit der Physik und erhält dann drei Theile, welchen keine Eintheilung sondern nur eine Anordnung zu Grunde liegt. Für die Darstellung des Systemes der Philosophie kann man aber beide Eintheilungsgründe gebrauchen und das Ganze darnach verschieden ordnen.

25. Glieder einer Eintheilung stehen nach ihrem Eintheilungsgrunde in Verbindung mit einander. Zwischen der Logik und der Metaphysik ist daher ein Zusammenhang, obgleich die eine nicht die andere ist. Die Logik enthält eine Anwendung der Metaphysik, und diese eine angewandte Logik in sich, denn es ist überall unmöglich eine Wissenschaft zu haben die keinen Gegenstand oder keine Form hätte. Allein was in der einen

angewandt wird, das ist in ihr nicht Gegenstand der Erkenntniss. Wenn ich das Wissen oder Denken untersuche, so kann ich das nur nach metaphysischen Begriffen untersuchen, und wenn ich diese untersuche, so kann ich das nur durch das Denken. Deshalb ändert sich in einem System der Philosophie die Logik, wie sich die Metaphysik verändert, und umgekehrt. Wer meint, dass es ein sächliches Denken in den Dingen ausser einem denkenden Geiste giebt, hat eine andere Logik als wer dies für einen Irrthum hält. Die Annahmen über das Sein und Werden der Dinge involviren auch eine gleiche über das Wissen, und die Erklärungen vom Denken induciren eine Metaphysik. Nichts destoweniger ist die Logik nicht die Metaphysik und noch weniger die Metaphysik die Logik, denn nur unter gewissen, unserer Ueberzeugung nach ungültigen Bedingungen sind sie identisch. Zusammenhangslos können sie aber nicht sein, weil sie Glieder desselben Ganzen sind.

26. Auch die Physik und Ethik stehen im Zusammenhange durch ihren Eintheilungsgrund. Ihre Duplicität beruht darauf, dass wir alle Veränderungen als Wirkungen entweder von bewegenden oder von Willenskräften erkennen. Es muss aber darnach auch möglich sein die Natur als durch Willenskräfte hervorgebracht d. i. als Schöpfung, und die Geschichte als durch bewegende Kräfte vollendbar, d. i. als ein heiliges Reich der Vollendung anzusehen. Die schaffende und vollendende Kraft der Natur und Geschichte aber ist Gott. Die Willenskraft hat nicht durch sich die Macht sich zu vollenden, und die bewegenden Kräfte der Körper sind durch Willenskräfte entstanden. Die Naturwissenschaft ist nicht ohne eine Schöpfungslehre und die Geschichte nicht ohne eine vollendende Kraft eines heiligen Willens möglich. Dass etwas Körperliches von Natur ein Organ ist, setzt eine Schöpfung, und dass ein Geist Kunstwerke in dem Körper hervorbringen kann, eine vollendende Kraft voraus. Dennoch ist die Physik keine

Ethik und diese keine Physik. Eine Ethik als Grundwissenschaft der Philosophie ist eine naturlose Willenskraft, die nichts vermag. Wissen-Wollen kann man nur wenn ein Wissen und das Vermögen zum Wissen gegeben ist. Eine Physik ohne Ethik ist aber eine Natur die, weil sie ohne Schöpfung ist, blosse Mirakel enthält. Uebernatürlich ist die Natur ohne Schöpfung, und ein grundloses Werden die Geschichte ohne eine vollendende Kraft. Darum enthält alle Natur eine Vorbildung zur Geschichte, weil sie eine Schöpfung ist, und geht alles historische Streben auf die Hervorbringung einer zweiten Natur, weil die Willenskraft nur mit der bewegenden die vollendende ist. Die Natur- und Moralphilosophie sind nicht beliebige Standpunkte in der Entwicklung des Denkens, sondern feststehende Erklärungsarten der Veränderungen, von denen keine die andere enthält. Da sie aber Glieder desselben Ganzen sind, so stehen sie im Zusammenhange des Ganzen und jede ist eine begrenzte. Die Moral bloss als eine Entwicklungsstufe oder als ein Standpunkt des Denkens ist eine Klugheits- und Werkheiligkeitslehre, die keine Pflichten und sittlichen Gebote, sondern nur beliebige Zwecke und Mittel des Handelnden nach den Bedürfnissen der Staaten und Individuen kennt, als wäre die Willenskraft nur eine bewegende Macht. Nicht nach der Lage der Dinge, sondern nach Forderungen der Vernunft richtet sich die Willenskraft. Forderungen aber sind Gedanken der Willenskraft.

27. Von der Logik giebt es drei Auffassungen, wornach sie die metaphysische, die psychologische und die formale genannt wird. Formal ist jede Logik, weil sie von den Formen des Denkens handelt. Man versteht aber unter formaler Logik die Auffassung vom Denken, wornach die Formen des Denkens seine eignen und nicht die der Dinge sind. Psychologisch ist jede Logik, denn das Denken ist eine Thätigkeit des Geistes. Es heisst aber im Besonderen eine Logik so, welche den Ursprung

der Begriffe aus Empfindungen nachweisen will. Eine angewandte Metaphysik ist in jeder Logik, nicht jede ist aber die Metaphysik. Dies ist nur dann der Fall, wenn es wahr ist, dass jeder denkbare Gegenstand selbst bloss ein Gedanke, eine Begriffs-Urtheils- und Schlussform ist, die Natur in unbewusster, die Geschichte in zum Bewusstsein kommender Weise, und Gott als absolutes Wissen. Die positiven Prädikate des Seins, oder wenn es kein Sein giebt des Werdens, sollen darnach Denkformen sein, welche in den verschiedenen Dingen bloss verschieden exemplificirt sind. Wenn Logik und Metaphysik nichts weiter heisst als dass man beide in einem Buche oder in einer Vorlesung abhandelt, so ist das ein beliebiger Sprachgebrauch. Die Logik, welche die Metaphysik ist, ist nur unter einer einzigen Bedingung möglich. Sie ist nur möglich, wenn es ausgemacht ist, dass nicht der Verstand, sondern die Dinge ausser ihm Begriffe bilden, urtheilen und sich beweisen, dass es ein sächliches Denken giebt. Bei diesem Empirismus hat der Denkende nichts anderes zu thun, um zur Erkenntniss zu gelangen, als das sächliche Denken in sein dreigliedriges Schema einzuregistriren. Wenn die Dinge für uns denken, so brauchen wir nicht zu denken, um die Wahrheit zu erkennen. Von der anderen Seite angesehen, ist daher auch die Metaphysik eine Logik. Wenn jeder denkbare Gegenstand nur ein Gedanke ist, ein sogenannter objectiver und unbewusster oder ein subjectiver und bewusster oder beides zugleich, so würde das Denken Alles sein und die Wahrheit erkannt haben, wenn es nur nicht sie noch durch seine Entwicklung erst hervorzubringen hätte, weshalb es ewig in Zweifel darüber bleibt, ob sein Gegenstand sein Wissen von demselben, oder sein Begriff der Gegenstand seines Wissens ist. Wer daher sein Ich noch nicht, wie Schoppe bei Jean Paul, verloren hat und es ausser sich wieder zu ergreifen deshalb auch nicht genöthigt ist, folgt besser dem gesunden Menschenverstand und

hält Metaphysik und Logik für zwei nach ihrem Inhalte verschiedene Wissenschaften. Die Logik handelt von den Methoden der Begriffsbildung und der Beweisführung des Erkennens, sowie von der Eintheilung der Wissenschaften. Sie untersucht daher den Begriff der Wissenschaft. Da die Wissenschaften nicht sind was sie wissen, die Astronomie kein Sternhimmel, so wird die Logik auch den Begriff einer Wissenschaft untersuchen können ohne Metaphysik zu sein.

28. Die Metaphysik handelt von dem Sein des Gedachten ausser dem Gedanken (praeter notionem), die Logik aber von dem Sein des Gedachten im Gedanken. Da dies aber nur ein Gedanke, jenes aber das Sein genannt wird, so handeln die eine vom Sein und die andere vom Denken. Beide Begriffe sind Grundbegriffe des Erkennens, denn es giebt kein Erkennen worin nicht gedacht wäre und worin nicht ein Seiendes erkannt würde. Der Begriff des Seins gilt von dem gewussten ausser dem Gedanken, und der des Denken von dem gewussten im Denken. Da es jedoch mehrere Grundbegriffe des Erkennens giebt, so pflegt man zu fordern, dass sie von einander abgeleitet werden. Dies ist aber in zweifacher Weise möglich, denn einmal wenn es nur einen Grundbegriff, einen wie wir es nennen wollen Urbegriff, und dann wenn es mehrere giebt, so muss diese Deduction jedesmal eine verschiedene sein. Können alle Grundbegriffe von Einem abgeleitet werden, so ist es ein Schein, dass es viele giebt und es giebt nur einen Urbegriff. Wenn derselbe entdeckt ist, muss aus demselben auch Alles erklärt und direct bewiesen werden können. Diese Erklärung kann aber nur darin bestehen, dass alle übrigen Begriffe als Metamorphosen des Urbegriffes dargestellt werden, weshalb ihre Verschiedenheit nur eine quantitative oder eine graduelle sein kann. Ein Begriff muss sich alsdann, wenn er gedacht wird, während des Denkens in einen anderen umwandeln. Diese Verwandlung hat Aehnlichkeit mit einer generatio aequivoca,

wornach aus dem Gegentheil sich das Gegentheil erzeugt. Aus dem Sein wird so vor unseren Augen Nichts, aus einer Qualität eine Quantität, aus einem Lichtstrahl ein Sehen, aus dem Recht Moral u. s. w. Falls man hierbei von den logischen Gesetzen des Denkens absieht, so ist diese Generationstheorie im Denken nicht schwer auszuführen, nur muss man keinen Anstoss nehmen an den alten Fehlschlüssen der Sophisten, die sonst schon Aristoteles als Fehlschlüsse nachgewiesen hat. Aber auch die ontologische Voraussetzung muss man zugegeben haben, dass alle Verschiedenheit nur eine quantitative ist. Alsdann ist es bloss noch nöthig, dass man den Urbegriff entdeckt, worüber gewöhnlich indess viel Streit stattfindet. Durch seine Entdeckung erlangt die Wissenschaft aber, meint man, Alles was sie zum Erkennen gebraucht. Durch diesen einen Begriff erkennt sie alle übrigen, wie der Wunderarzt durch ein Universalmittel alle Krankheiten heilt. Da der Urbegriff sich fortgehend in andere Begriffe verwandelt, während er gedacht wird, so kann aus demselben auch Alles direct bewiesen werden. Nur er selbst kann überhaupt nicht bewiesen, sondern nur gefunden werden. Die moderne Forderung, die Grundbegriffe des Erkennens aus einem ersten Urbegriffe abzuleiten, involvirt daher gewisse logische und ontologische Annahmen, deren Gültigkeit nicht aus ihrer Anwendung erwiesen sein kann. Die ontologische ist die schon angeführte, dass alle Erzeugung, im Denken wenigstens, eine generatio aequivoca und alle Verschiedenheiten nur quantitative sind. Dieser entspricht die logische Annahme, dass Alles direct müsse bewiesen werden. Ausserdem aber setzt sie in dem erkennenden Subject ein besonderes Talent voraus zur Entdeckung eines solchen Urbegriffes. Da dies auf einer besonderen Begabung beruht, so kann man hieraus auch erkennen, warum bald der Begriff des Ichs, bald der des Denkens, bald der des Nichts, bald der der Bewegung, bald

der des Zweckes u. s. w. für das Universalmittel des Erkennens ausgegeben worden ist. Von der Wirkung eines Theiles zu erwarten, was nur durch das Ganze verursacht werden kann, dies beruht immer auf besonderen Gemüthsaffectionen, die nur durch zufällige Umstände in der Geschichte einer Wissenschaft bedingt sein können.

29. Es giebt aber keinen Urbegriff, sondern viele Grundbegriffe des Erkennens. Da alle Grundbegriffe durch Inductionen gefunden werden und daher Anfänge aller Deductionen sind, so kann ihre Gültigkeit nur indirect bewiesen werden. Die logische Annahme, dass Alles direct bewiesen werden müsse, stammt nicht aus einer logischen Erkenntniss. Das Synthetische in unserem Erkennen stammt aus den Inductionen, und dafür giebt es nur indirecte Beweise. Es giebt keine synthetischen Urtheile, hat die nachkantische Philosophie erklärt, weil sie meinte, dass alles Denken nur ein Verwandlungsprocess eines Urbegriffs und alle Beweise direkt sein müssen. Es giebt aber synthetische Urtheile, weil es Inductionen und indirecte Beweise giebt. Grundbegriffe von einander ableiten und direct beweisen wollen, heisst beweisen wollen dass sie keine Grundbegriffe sind. Der Begriff der Willenskraft, wie der der bewegenden Kraft sind Grundbegriffe aus Inductionen der inneren und äusseren Erfahrung und können daher nicht von einander abgeleitet werden. Nichts destoweniger lässt sich die Gültigkeit ihrer Erklärungen indirect beweisen. Versucht man aber den Begriff der Willenskraft von einer bewegenden abzuleiten oder wie man sagt zu entwickeln, so ergiebt sich daraus nur, dass überall keine Willenskraft denkbar und Freiheit daher nur der Bewegung eines Bratenwenders gleich kommt. Man leugnet die Freiheit, weil man der inneren Erfahrung nicht trauet und sie aus Begriffen der äusseren Erfahrung ableiten will. Solche misslungene Versuche sind jedoch indirecte Beweise, dass Grundbegriffe aus Inductionen stammen und nur

indirect bewiesen werden können. Beweise gelten nur an ihrem Orte, und directe wie indirecte nur wo sie hingehören. Wer zu viel beweisen will, beweiset gar nichts. Wenn auch die Entdeckung von Urbegriffen besondere Begabungen und Erkenntnissquellen voraussetzt, die Grundbegriffe können aus den gewöhnlichen Erkenntnissquellen gefunden werden.

30. Die ontologischen Grundbegriffe können entweder aus jeder Erfahrung inducirt werden oder nicht, und setzen alsdann ein besonderes Erfahrungsgebiet der religiösen, der äusseren oder der inneren Wahrnehmung voraus, sind aber für diese selbst doch Grundbegriffe. Den Begriff des Körpers kann man nur aus der äusseren, den des Geistes nur aus der inneren, und den Begriff von Gott nur aus der religiösen Erfahrung finden. Da diese Begriffe besondere Erfahrungsgebiete voraussetzen, so lässt sich der Streit des Idealismus und Materialismus nur entscheiden durch den richtigen Gebrauch der Inductionen. Aus den allgemeinen ontologischen Begriffen lässt sich darüber gar nicht entscheiden. Wer in der That meint, dass er Geistiges äusserlich wahrnehmen kann oder Körperliches als eine Modification seiner Seele, der muss erst richtig wahrnehmen lernen, bevor ein Streit mit ihm über die Wahrheit und Begrenzung der Lehrbegriffe des Idealismus und Realismus erspriesslich ist. Wer Hunger empfindet und daraus seine Magenhaut erkennt, oder wer eine Farbe als eine Modification seiner Seele wahrnimmt, kann über jene Lehrbegriffe nichts bestimmen, weil er Erklärungen für Beobachtungen hält.

31. Die allgemeinen ontologischen Grundbegriffe lassen sich nach zwei Gesichtspunkten ordnen. Denn sie sind Begriffe entweder vom Sein und der Thätigkeit, oder der Einheit und Vielheit. Der Begriff des Seins wie der der Thätigkeit ist ein Grundbegriff. Deshalb vermögen wir weder von dem Begriffe des Seins den der Thätigkeit, noch umgekehrt von diesem jenen abzuleiten. Der Versuch ihrer Ableitung enthält einen Wider-

spruch und dient als ein indirecter Beweis dafür, dass sie beide Grundbegriffe sind. Wenn eine Ontologie einen dieser Versuche macht und sich darnach ausbildet, so ist sie bloss eine Phänomenologie und Scheinlehre. Wird von der Thätigkeit das Sein abgeleitet, so kann es nur ein Zustand und Produkt der Thätigkeit sein, weshalb der Begriff des Seins vom Nichts gilt und daher nur ein Schein ist. Wenn umgekehrt vom Sein die Thätigkeit soll abgeleitet werden, so kann die Thätigkeit nur unser Denken sein. Da aber dieses das Sein nur in sich als eine Thätigkeit auffasst, so ist sie der Schein dass das Sein erkannt wird. Von dem Sein können wir eine Thätigkeit nur prädiciren wenn wir sie schon gedacht haben, leiten wir sie aber vom Sein ab ohne sie zu haben, so muss im Voraus angenommen sein, dass das Sein unerkennbar ist, und dann ist die Thätigkeit nur der Schein in unserem Denken, dass wir das Sein erkennen. Die Ontologie ist in beiden Fällen eine Scheinlehre. Da aber in unserem Denken der Schein doch unvermeidlich sich widererzeugt, entweder von dem Gedanken des Seins oder der Thätigkeit, so ist das kein Schein sondern die Wahrheit, dass beide Begriffe Grundbegriffe des Erkennens sind.

32. Da beide Begriffe Grundbegriffe sind, so vermögen wir das Sein nur als den ersten Subjektsbegriff für alle Thätigkeiten zu denken, und umgekehrt die Thätigkeiten nur als die Prädikatsbegriffe. Die Erkenntniss der Thätigkeiten dient uns als Erkenntnissgrund für das Sein, und dieses wird darnach bestimmt als Sachgrund der Thätigkeiten, denn Ursachen und Kräfte sind das Sein als Subjektsbegriff der Thätigkeiten. Aus diesem Grund geht alle unsere Erkenntniss auf die der Kräfte der Dinge. Die Kräfte der Dinge sind ursprünglich und unerschöpflich. Sie gehen durch die Wirkungen nicht verloren und sind keine Produkte weder des Denkens noch irgend einer Entwicklung oder eines zufälligen Confluxes von Atomen. Die Ontologie als eine Scheinlehre leugnet die Kräfte, da sie nach

ihr nur blosse Fictionen des Denkens sind und in Wahrheit sich durch ihre Wirkungen erschöpfen, wie sie denn auch zufällig aus der Entwicklung ohne ein Sein oder dem Confluxe der einfachen Wesen entstehen sollen. Es giebt aber Kräfte weil der Begriff des Seins der erste Subjectsbegriff ist, den wir nothwendig denken um überall etwas prädiciren zu können.

33. An diesem Beispiele möge es ersichtlich sein, wie wir meinen, dass die Ontologie eine wahre Wissenschaft sein kann. Sie hat überall nur die drei Gesetze des Erkennens darzulegen, welche wir das Gesetz der Substantialität, der Causalität und das der Gemeinschaft nennen. Das Gesetz der Substantialität beruht darauf, dass wir die Thätigkeiten als ein Sein der Prädikate denken. Wenn dies geschieht, so denken wir die Eigenschaften des Seins. Da ebenso die Begriffe der Vielheit und Einheit Grundbegriffe sind, so beruhen die Verhältnisse und die Beziehungen der Dinge unter einander auf ihrem gemeinschaftlichen Sein und Thun. Es giebt keine Verhältnisse ohne Dinge die sich zu einander verhalten. Die Vielheit der Dinge ist aber eben deswegen immer eine Verschiedenartigkeit, welche nur möglich ist durch die Existenz ihrer Gleichartigkeit. Alle coexistirenden Dinge sind daher in der Einheit einer Welt. Diese ist kein Produkt und keine Summe der Dinge, sondern das Ganze als die lebendige Kraft und das gleichartige Sein derselben. Wenn die Philosophie sich nicht mit den historischen und vergleichenden Wissenschaften beschäftigt, so findet sie das Gesetz der Gemeinschaft, das auch das kosmologische genannt werden kann, nicht, da in den erklärenden Wissenschaften in der That nur die andern beiden angewandt werden.

34. Das System der Philosophie umfasst die Logik und Metaphysik, die Ethik und Physik. Ausser diesen giebt es keine philosophische Wissenschaften, man möchte denn aus jeder Anwendung der Philosophie in einer Erfahrungswissenschaft

diese zu einem Theile des Systemes der Philosophie machen. Die Psychologie und die sogenannte Anthropologie sind keine Theile des Systemes der Philosophie. Wenn die Anthropologie überhaupt eine Wissenschaft und nicht bloss eine populäre Darstellung aus allen Wissenschaftsgebieten sein soll, so kann nur die Naturgeschichte des Menschengeschlechts diesen Namen führen. Diese ist aber eine Erfahrungswissenschaft. Die Psychologie als ein Theil der Philosophie würde aber selbst die Logik, Metaphysik, Ethik und Physik sein mit Ausschluss der philosophischen Untersuchungen über die Aussenwelt, weshalb sie kein Theil sein kann. Willkürlich den Namen Psychologie auf Untersuchungen über den Ursprung der Vorstellungen oder den sogenannten subjectiven Geist zu beschränken, kann den Sprachgebrauch nur verwirren und zeugt dennoch von keiner Kenntniss der logischen Regeln über die Eintheilungen. Die Psychologie kann nur als eine vergleichende Wissenschaft ausgebildet werden. Sie hat wie jede Wissenschaft eine philosophische Grundlage, allein als eine Wissenschaft für sich muss sie die vergleichende Wissenschaftsform annehmen. Wenn man voraussetzt, dass in der Seelenbildung ein Plan ist, so kann man in der Psychologie verfahren wie Cuvier in der vergleichenden Anatomie verfuhr. Will man ihr eine Naturwissenschaft zum Muster geben, so dient dazu eher eine organische als mechanische Naturlehre, denn durch die Anwendung einer physikalischen Erkenntniss in der Psychologie werden die Seelenerscheinungen nicht erkannt, sondern entstellt. Durch die Erkenntnissart einer Wissenschaft kann nur ihr Gegenstand und nicht der einer anderen Wissenschaft erkannt werden, da die Erkenntnissart mit ihrem Gegenstande in Verbindung steht. Eine vergleichende Wissenschaft ist aber eine Art der Erfahrungswissenschaften und keine Philosophie der Geschichte, womit sie nur in einer gleichen Voraussetzung, aber nicht in dem Verfahren übereinstimmt, wie das leicht an den ver-

schiedenen Behandlungsweisen der Naturgeschichte durch Cuvier und Oken erkannt werden kann.

35. Da die Philosophie die Wissenschaft von den Grundbegriffen des Erkennens ist, und diese logische wie ontologische, ethische wie naturwissenschaftliche Begriffe umfassen, so hat sie einen grossen Umfang und steht mit allen Wissenschaften durch die Grundbegriffe des Erkennens in Verbindung. In der That aber enthält das System der Philosophie nur eine kleine Summe von Lehrsätzen. Der Umfang derselben besteht nicht in ihrem inhaltlichen Reichthume, sondern in der Gültigkeit ihrer Begriffe für alle Erfahrungen. Die Exemplificationen dieser Begriffe in Erfahrungen, wie sie in den sogenannten Constructionen des Thatsächlichen angestellt werden und wodurch oftmals philosophische Schriften ein ziemlich buntes Ansehen bekommen, dienen nicht zur Bereicherung der Philosophie, da daraus weder neue Grundbegriffe noch ein Beweis ihrer Gültigkeit gewonnen wird, und nützen auch nicht der Erfahrungserkenntniss, welche nicht jene Exemplificationen, sondern den besonderen Inhalt der Wahrnehmungen zum Gegenstande hat. Sie gewähren nur ein ästhetisches Interesse, unterhalten, aber belehren nicht. In dem Halbdunkel zwischen der philosophischen und der Erfahrungserkenntniss erzeugen solche Exemplificationen oder Constructionen einen eignen Reiz, der indess mit wissenschaftlichen Bestrebungen nichts gemein hat, weshalb derartige Arbeiten auch am besten von Belletristen ausgeführt werden. Denn es wird in diesen Constructionen weder logisch gedacht, noch erfahrungsmässig erkannt, Thatsachen wie Begriffe werden nur mit der Phantasie aufgefasst. Dadurch erlangt die Philosophie wohl einen mannigfaltigen und sehr bunten Inhalt aus der Geschichte und der Naturbeschreibung, wird aber der Umfang ihrer Lehren nicht erweitert.

36. Die Grundbegriffe enthalten die höchsten Annahmen unseres Erkennens. Oftmals scheint es, dass über ihre Gültig-

keit jegliche Entscheidung unmöglich sei, als könnte man in Betreff dieser Dinge entweder nur ewig im Zweifel verbleiben, oder eine willkürliche Annahme machen. Allein dies ist doch nicht der Fall, denn ein allgemeiner Skepticismus hebt sich immer durch innere Widersprüche selbst auf, und der Bekenntnisseifer der Dogmatiker hat kein besseres Schicksal. Verzweiflung ziemt dem Forscher nicht, er muss durch ein kritisches Verfahren nicht weniger die Annahmen, als die Zweifel nach ihrer Gültigkeit untersuchen. Auf Grund der Untersuchung der Möglichkeit wird das Wirkliche erkannt. Dies ist die kritische Maxime des Erkennens, in der vorausgesetzt ist dass es weder in der Erfahrung ursprüngliche Täuschungen noch im Denken nothwendige Widersprüche giebt. Denn diese Annahme involvirt immer eine skeptische oder dialectische Maxime des Erkennens, welche sich von der dogmatischen nur dadurch unterscheidet, dass sie den grundlosen Annahmen skeptische Wendungen und Bearbeitungen von Widersprüchen vorausgehen lässt. Des Zweifels und der Dialectik müde stellt sie ununtersuchte Behauptungen als Resultate der Dialectik auf. Aus dem Zweifel und dem Widerspruche im Denken entsteht aber kein Wissen, denn was den Zweifel hebt, ist kein Zweifel, was den Widerspruch löst, kein Widerspruch. Sie können sich selbst nicht helfen. Wir haben etwas Wahres gewusst, und richtig gedacht vor allen Zweifeln und Widersprüchen, denn sonst wüssten wir nicht, dass der Zweifel ein Zweifel und der Widerspruch eine Verneinung in unserem Denken ist. Sie entstehen im Erkennen nur zufällig durch den Missbrauch seiner Methoden.

37. Der richtige Gebrauch der Methoden hängt von der kritischen Maxime des Erkennens ab. Da durch Schlüsse und Beweise nur Erkanntes mit einander verbunden wird, so beruht die Bildung der Erkenntniss auf der Induction und der Speculation, oder den Methoden der Unterscheidung und der Ver-

gleichung. Durch Unterscheidungen finden wir das Gleiche und durch Vergleichungen das Verschiedene. Wenn ich Alles unterscheide, so muss das Gleiche, und wenn ich Alles vergleiche, so muss das Verschiedene nachbleiben. Die Induction erkennt durch Unterscheidungen im Wahrgenommenen das Gleiche und die Spekulation erkennt durch Vergleichungen des Wahrgenommenen das Verschiedene. Da in beiden Methoden des Erkennens die Richtung des Denkens eine verschiedene ist, das Gesuchte aber schon im Erkennen als Ziel gesetzt wird, so ist die Induction nicht ohne eine Hypothese über das Gleiche, und die Speculation nicht ohne eine Vermuthung über das Verschiedene ausführbar. Ohne Hypothesen giebt es kein methodisches Erkennen. Werden die Methoden nicht zu Ende geführt, so gelten Analogien statt Erkenntnisse des Verschiedenen und Unterscheidungen für Einheiten. Der Irrthum ist daher eine Uebereilung im Erkennen. Die Philosophie hat keine anderen Methoden der Begriffsbildung und der Beweisführung als die allgemeinen aller Wissenschaften, welche die Logik untersucht. Ueber die Grundbegriffe und die ersten Annahmen des Erkennens kann daher nur aus der richtigen Anwendung der Methoden entschieden werden. Jeder erklärende Begriff wird vom Denken gebildet in Beziehung auf ein in der Erfahrung gegebenes, aber nicht erkanntes. Gegebene, aber nicht erkannte Gegenstände sind das der Erfahrung bekannte. Daraus erkennen wir, was noch nicht erkannt ist. Für die Untersuchung der Gültigkeit jener Annahmen und Grundbegriffe muss man daher zurückgehen auf die Erfahrung, und untersuchen in welcher Beziehung sie erklärende Begriffe sein sollen. Auch den religiösen Sagen und den Mythologien der Völker liegen Erfahrungen zu Grunde. Aus der Beobachtung der sie umgebenden Natur und des menschlichen Lebens hat sich das praktische Bewusstsein in den Poesien und Mythologien der Völker gebildet. Man muss daher den Inductions- und Spe-

culationsprocess nachsehen, und die Quelle der Erkenntnisse aufsuchen. Diese zu kennen ist besser als alle Beweise auswendig zu wissen. Die philosophischen Begriffe sind nicht selbst aus der Erfahrung, aber sie sind in Anlass derselben gebildet. Für die Erforschung der Wahrheit giebt es aber alsdann drei Kriterien wornach wir über die Gültigkeit der höchsten Annahmen entscheiden. In diesen kann nichts über die Natur der Dinge vorausgesetzt werden, das nicht Inhalt des Erkennens sein kann. Wenn dies der Fall ist, so giebt es in der Annahme etwas wodurch das Princip der Denkbarkeit aufgehoben wird und dessen Gültigkeit gleich ist dem Zweifel an derselben. Machen wir eine solche Voraussetzung, so ist sie ungültig. Dies ist das erste Kriterium aller Hypothesen. Führt die Untersuchung z. B. zur Annahme von einfachen, aber zusammenhangslosen Wesen, so ist diese ungültig weil darin eine Aufhebung des Denkens liegt. Denn von solchen Wesen können wir nichts erkennen. Da sie einfach und zusammenhangslos sein sollen, so können sie weder Inhalt eines Gedankens noch der Wahrnehmung sein, denn ein Gegenstand der Erkenntniss muss Zusammenhang haben mit der Erkenntniss und im Denken unterscheidbar sein. Ist dies aber nicht der Fall, so wird eine Verneinung unseres Erkennen zu einer Bejahung des Seins, und Widersprüche werden ausser dem Denken von den Dingen prädicirt. Solche einfache, zusammenhangslose Wesen müssen an sich verborgene und dunkle Qualitäten sein. Diese Verneinungen unseres Erkennen können aber keine Prädikate vom Sein des Gegenstandes sein. Denn der Mangel unseres Erkennens ist nicht das Wesen der Dinge. Jede Annahme die im Voraus die Unmöglichkeit des Erkennens enthält ist falsch, weil sie Verneinungen unseres Erkennens vom Sein aussagt, wodurch das Subject aufgehoben wird. Ebenso ist eine Annahme ungültig, woraus keine Erkenntniss des in der Erfahrung gegebenen folgt, weil alle Begriffe erklärende Principien

der Erfahrung sind, in welchem Sinne Kant auch „die Erkenntniss Gottes eine nothwendige Hypothese der Vernunft" nannte. Ungültig ist die Annahme endlich, wenn aus ihr die Behauptung von ursprünglichen Täuschungen der Erfahrung und nothwendigen Widersprüchen des Denkens sich ergiebt, weil alsdann jene Täuschungen und Widersprüche nothwendige Wahrheiten sind. Die Wahrheit aber giebt Zeugniss von sich selbst und hebt den Irrthum auf. Folgt er aber aus ihr, so ist sie keine Wahrheit. Die Täuschung und der Irrthum heben sich nicht selbst auf, sondern vor der Wahrheit verschwinden sie. Diese Kriterien der alten Logik sind der modernen Philosophie, da sie begann eine neue Logik zu erfinden und das Bewusstsein durch Dialectik zu verbessern, unbekannt geworden. Nach Kant hat sie die Erkenntniss für eine wahre gehalten, welche ursprüngliche Täuschungen des Bewusstseins und unvermeidliche Widersprüche des Denkens entwickelt oder bearbeitet, worin Kriterien der Untersuchung enthalten sind, die gar keine Erforschung der Wahrheit zulassen. Denn nicht das Denken, sondern die Gesetzmässigkeit und Uebereinstimmung desselben mit seinem Gegenstande in das Kriterium der Wahrheit.

Die inductive Methode.

Die Wissenschaften streben nach der vollständigen Erkenntniss der Dinge. Die vollständige Erkenntniss einer Sache vermögen wir aber nur durch die methodische Ausbildung des Erkennens zu erlangen. Jede Methode ist ein Mittel um ein Ganzes oder ein System von Erkenntnissen hervorzubringen. Nur durch eine Verbindung vieler Gedanken können wir zu einer vollständigen Erkenntniss gelangen. Vermöchten wir wie mit einem Blicke die Gesammtheit des Wirklichen anzuschauen, oder in Einem Gedanken das ganze und volle Sein zu erkennen, so brauchten wir überall keine Methoden des Erkennens. Wir würden die Wissenschaft haben, auch ohne die Kunst des Denkens auszuüben. Eine solche erkennnende Kraft, die in Einem Act ihr Ziel erreicht, besitzen wir aber nicht, vielmehr ruhen alle unsere Erkenntnisse auf einer Vielheit von Thätigkeiten, deren jede nur ein Fragment des Erkennens liefert. An der Einrichtung unseres Erkenntnissvermögens liegt es, dass für uns, Wissenschaft, die totale und vollständige Erkenntniss nur durch ihre methodische Ausbildung möglich ist.

Für uns ist Wissenschaft nur möglich durch ein methodisches Erkennen. Aus dem Vorhergehenden folgt aber auch, dass an sich Wissenschaft, die vollkommene Erkenntniss einer Sache, möglich ist ohne die Vermittelungen des Denkens, ohne

Methode des Erkennens. Eine solche Wissenschaft setzt aber die Kraft intellectueller d. i. spontaner und simultaner Anschauungen voraus, welche das Wesen und die Einheit aller Dinge unmittelbar, in Einem einzigen Akte erkennt. Sie ist das Ziel, aber nicht der Besitz unseres Geistes, der, weil seine Anschauungen ursprünglich receptiv, und nicht spontane, successive und nicht simultane sind, genöthigt ist um zur Wissenschaft zu gelangen, durch die Vermittlungen des Denkens hindurchzugehen, damit erkannt wird, was in den Anschauungen unerkannt bleibt. Auf der Kunst des Denkens ruhend, wird die Wissenschaft ein freier Besitz und ein allgemeines unverlierbares Gut des Geistes, der nur durch seine eigene Thätigkeit zur Erkenntniss der Wahrheit gelangen kann.

Die Methode des Erkennens ist das Verfahren oder das Mittel, welches wir anwenden um eine Erkenntniss aus der andern zu gewinnen. Sie ist der vermittelnde Weg, den wir im Erkennen gehen, um von einem gegebenen Anfange aus ein gewisses Ziel zu erreichen. Der Ausgangspunkt ist eine gegebene Erkenntniss, wovon die Forschung anhebt, und woraus eine andere Erkenntniss zu ihrer Ergänzung gewonnen werden soll, welche das nächste Ziel ist. Die Methode selbst ist das Hülfsmittel, wodurch das Eine aus dem Anderen gewonnen wird.

Jede Methode des Erkennens hat also ein Ziel, welches von einem bestimmten Anfange aus erreicht werden soll. Methodisches Denken ist kein zielloses Streben, keine blosse Tendenz des Erkennens, sondern ein zweckmässiges Handeln. Wer in den Wissenschaften forscht, weiss auch, was er sucht. Die Methode ist ein regelmässiges Verfahren ihr Ziel von einem gewissen Anfange aus zu erreichen.

Jede Methode hat also ein Problem, welches sie lösen soll.

In jedem Problem ist Zweierlei enthalten: ein Gegebenes und ein Gesuchtes. Gegeben sind Fragmente des Erkennens, gesucht wird ihre Ergänzung und ihre Vollständigkeit. Die gegebenen Fragmente sind mangelhaft, entweder weil sie ihrem Gegenstande nicht entsprechen, oder weil sie ungewiss sind. Hervorgebracht werden soll statt dessen eine Erkenntniss, worin der Gedanke dem Sinn seines Gegenstandes völlig entspricht und seiner selbst gewiss ist. Wahrheit und Gewissheit soll durch jede Methode zur Ergänzung der gegebenen Fragmente des Erkennens gefunden werden.

Das methodische Denken beginnt also mit einer Problemstellung. Subjectiv angesehen ist jedes Problem ein Zweifel, objectiv angesehen aber, eine Frage an die Natur der Dinge. Der Zweifel ist der Anfang des wissenschaftlichen Erkennens. Wer noch nicht bis zum Zweifel über irgend eine Erkenntniss gelangt ist, befindet sich noch im Vorhofe der Wissenschaften, bei den blossen Fragmenten des Erkennens, welche aus der Noth des Lebens, um des Handelns willens, gebildet werden.

Der Zweifel, nicht aber die Zweifelsucht ist der Anfang des wissenschaftlichen Erkennens. Die Zweifelsucht ist der Skepticismus, der nicht der Anfang sondern der Verfall der Wissenschaften ist. Das methodische Erkennen zieht nicht Alles in Zweifel, sondern nur Bestimmtes an den Fragmenten des Erkennens, welche ergänzt werden sollen. Wer Alles in Zweifel zieht, hebt damit auch jede Forschung und Wissenschaftsbildung auf.

Objectiv ist jedes Problem eine Frage an die Natur der Dinge. Indem wir wissen wollen, gerathen wir über die gegegebenen Erscheinungen in Erstaunen und Verwunderung, wodurch in uns die Frage entsteht, was das ist, das uns erscheint. Das Erstaunen ist daher wie Aristoteles sagt der Affect und der Anfang des Erkennens.

Wie jeder wissenschaftliche Zweifel, so ist auch jedes

Problem nach seiner objectiven Seite stets nur ein relatives und bedingtes. Es wird immer nur auf Grund des Gegebenen etwas erfragt. Die Fragen in's Blaue hinein gehören nicht der Forschung, sondern der Neugierde an. Wir können ebensowenig Alles in Frage stellen, wie wir Alles bezweifeln können, wodurch alles methodische Erkennen im Voraus annulirt wird. Keine Untersuchung lässt sich mit einer absoluten Frage oder schlechthin voraussetzungslos beginnen. Es giebt keine absoluten, sondern nur relative Anfänge wissenschaftlicher Forschungen. Mitten in die Welt hinein geht das Denken, welches wissen will und beginnt wo es hineinkommt. Die wissenschaftliche Forschung kann daher auch nicht mit der Abstraction von allem Gegebenen beginnen, wo nichts mehr zu erforschen nachbleibt.

Durch die Methoden des Erkennens sollen die Probleme gelöst, die Zweifel gehoben, die Fragen beantwortet werden. Dazu dienen die Vermittlungen des Gedankens, deren man in jeder Methode des Erkennens dreierlei unterscheiden kann, nämlich die Kritik, die Erfindung und Entdeckung, und die Beweisführung. In den überlieferten Meinungen, Thatsachen und Fragmenten muss zuerst das Wahre von dem Irrthümlichen, das Gewisse von dem Ungewissen geschieden werden, da aus der Vermischung des Wahren mit dem Falschen die Wissenschaft nicht entstehen kann. Zu allem Erkennen ist daher Kritik nothwendig.

Ergänzt und vervollständigt kann eine Erkenntniss aber nur werden durch die Auffindung und Entdeckung neuer Erkenntnisse und namentlich neuer Anfangsgründe des Erkennens. Dazu ist eine beständige Production von Erkenntnissen nothwendig. Es müssen entweder neue Thatsachen entdeckt, oder neue Begriffe gebildet werden. Jede Methode des Erkennens muss also erfindend und entdeckend zu Werke gehen, wenn die Wissenschaften fortschreiten sollen. Jede Methode ist eine Production von Erkenntnissen.

Das Letzte erst in jeder Methode ist die Beweisführung. Die bewiesene Erkenntniss ist das Letzte. Damit anfangen zu wollen ist der grosse Missverstand der gewöhnlichen Logik, welche alle Erkenntniss durch Syllogismen meint gewinnen zu können. Der Beweis arbeitet mit schon fertigen und gebildeten Begriffen, deren Production ihm vorhergehen muss. Durch den Beweis erlangt jede Erkenntniss nur den Ort, welchen sie im Systeme der Begriffe einnimmt. Ist sie durch den Beweis in das Gebäude an ihren richtigen Ort gestellt, so hat sie ihre Gewissheit gefunden, wodurch aller Zweifel erledigt ist.

Man kann diese drei Vermittlungsarten jeder Methode des Erkennens auch wohl als drei Methoden ansehen, nur läuft man dabei Gefahr, dass man blosse Bruchstücke für etwas Ganzes hält, die doch nur in ihrem Zusammenwirken ihren Zweck erreichen. So scheidet man und setzt einander entgegen das kritische und das dogmatische Verfahren und versteht dann unter dem letzteren die Production des Erkennens und die Beweisführung. Die Production und Beweisführung führt aber nicht zur Wahrheit, wenn keine Kritik daneben stattfindet, welche die Einleitung und die Vorbereitung für das dogmatische Verfahren ist. Dem dogmatischen Verfahren setzt man auch entgegen das skeptische. Der Zweifel ist an sich nur ein Moment des methodischen Denkens, zum Verfahren erhoben hindert er die Wissenschaftsbildung. Ebenso verhält es sich mit der sogenannten dialektischen Methode. Die Dialektik ist nur ein Stück Kritik, welche die im Denken sich vorfindenden Widersprüche besonders entwickeln und bearbeiten will. Ihre Vermeidung im Denken fordert indess mehr als Dialektik, sie fordert gesetzmässige Production und Beweisführung im Erkennen. Kritik, Production und Beweisführung sind demnach die Momente eines jeden methodischen Denkens.

In den Werken über Logik und in den Wissenschaften selbst wird eine grosse Zahl von Methoden des Erkennens namhaft gemacht. Ausser der Induction und der Deduction findet man aufgezählt die empirische und die speculative Methode, die analytische und die synthetische, das regressive und das progressive Verfahren, das aufsteigende und das absteigende u. s. w. Allein diese verschiedenen Namen bezeichnen in der That nur zwei Methoden, die Induction und die Deduction nach verschiedenen Seiten.

Die Induction heisst auch das empirische Verfahren, weil sie von der Erfahrung ausgeht. Analytisch verfährt diese Methode, weil sie durch Beobachtungen das Mannigfaltige der Erscheinungen scheidet; regressiv verfährt sie, weil sie von der Vielheit der Erscheinungen zurückgeht auf die Einheit des Wesens, der Kraft, der Ursache; aufsteigend heisst ihr Verfahren, weil sie sich erhebt von den Anschauungen zu den Begriffen der Dinge, und von den niederen zu den höheren Begriffen. Induction aber selbst wird sie genannt, weil sie durch Zusammenfassung des Mannigfaltigen zur Einheit erkennt. Dasselbe Verfahren heisst empirisch, analytisch, regressiv, aufsteigend, inductiv.

Die Deduction, welche aus dem Allgemeinen das Besondere ableitet, verfährt zugleich speculativ, weil sie aus Begriffen das Empirische bestimmt, und synthetisch, da sie zu den Begriffen durch Wahrnehmungen stets Neues hinzufügt, und progressiv verfährt sie, weil die Deduction aus den Ursachen die Wirkungen erkennt. Von der Einheit steigt sie herab zu der Vielheit in Begriffen. Diese verschiedenen Benennungen bezeichnen nur zwei verschiedene Methoden, die Induction und die Deduction.

Ihren Grund haben diese beiden Methoden des Erkennens in den Functionen, welche der Gedanke im Erkennen ausübt. Die Methode des Erkennens gehört dem Denken, nicht der

Anschauung an. Das Denken selbst ist die Methode des Erkennens. Die Arten der Methoden aber liegen in den Functionen, die der Gedanke im Erkennen ausübt. Der Gedanke, oder der Verstand vermittelst des Gedankens, erkennt Vieles in Einem und Eins in Vielem. Eins in Vielem erkennt der Gedanke durch Verbindung, Vieles in Einem durch Unterscheidung. Der Gedanke besitzt die Macht zu scheiden und zu verbinden und gelangt dadurch zu Erkenntnissen. Alles was in unserem Erkennen auf den Functionen des Unterscheidens und des Verbindens ruht, ist ein Werk des Gedankens. Die beiden Methoden des Erkennens beruhen auf einer Verbindung der beiden Functionen des Gedankens, in dem sie wechselseitig als Mittel und Zweck verwandt werden.

Für die Induction ist die Unterscheidung das Mittel und die Verbindung der Zweck des Denkens. Die Induction will die mannigfaltigen Thatsachen der Natur und der Geschichte zurückführen auf eine Einheit des Gesetzes, der Kraft, des Wesens. Sie will Eins in Vielem erkennen, den einheitlichen und gleichen Zusammenhang in der Vielheit gegebener Thatsachen. Dazu ist das Mittel die Unterscheidung. Wenn ich Alles von einander unterscheide, so muss das Gleiche nachbleiben. Darauf gründet sich die Induction.

Das Gegentheil ist der Fall in der Speculation oder der Deduction, sie will Vieles in Einem erkennen. Die Einheit des Ganzen ist ihre Voraussetzung, ihr Zweck aber, daraus die Vielheit zu erkennen. Zu dem Ende vergleicht die Speculation alles Wahrgenommene mit einander. Wenn aber Alles mit einander verglichen wird, so muss das unterschiedliche Wesen, der Charakter der Dinge nachbleiben. Die Vergleichungen und Eintheilungen dienen in der Speculation zur Erkenntniss der Verschiedenartigkeiten der Dinge und ihres Lebens.

Beide Methoden entspringen also aus einer verschiedenen Verbindung der Functionen des Gedankens, welche beide zum

Erkennen nothwendig sind. Könnten wir Alles durch eine Function des Gedankens erkennen, so würden wir auch mit einer Methode des Erkennens ausreichen können. Wenn wir Alles durch Verbindungen erkennen könnten, würde die inductive Methode allein genügen; und könnten wir Alles durch Unterscheidungen aus der Einheit erkennen, so genügte allein die Methode der Speculation. Da wir aber durch Unterscheidung nur Vieles in Einem, durch Verbindung nur Eins in Vielem zu erkennen vermögen, sowohl das Eine aber als auch das Andere erkannt werden muss, wenn die Wissenschaft die vollkommene Erkenntniss erreichen soll, so giebt es nothwendig zwei Methoden des Erkennens.

Die Versuche sind indess nicht ausgeblieben alle Erkenntnisse durch eine Methode zu beschaffen, Alles zu erkennen entweder wie Bacon wollte auf dem Wege der Induction, auch die speculativen Wahrheiten der Wissenschaften, oder wie Schelling und Hegel wollten Alles auf dem Wege der Speculation zu erkennen auch die empirischen Wahrheiten der Natur und der Geschichte. Beide Versuche, an sich unrealisirbare Tendenzen, sind misslungene Experimente. Das Ideal der Wissenschaften fordert nicht, weder die Baconische noch die Schelling-Hegelsche Manier, alle Erkenntnisse nur als Producte einer Function des Gedankens darzustellen. Soll durch die Wissenschaften nichts unerkannt, keine Wahrheit verhüllt bleiben, müssen sie beide Methoden des Erkennens, beide Functionen des Gedankens gleichmässig ausüben.

Man sagt freilich das sei nicht nothwendig, eine Methode genüge, zwei seien überflüssig, denn die Methode ist nur ein Weg, eine Bewegung des Gedankens und es sei überflüssig, denselben Weg zweimal zu gehen, dieselbe Bewegung zweimal zu machen, aufsteigend und herabsteigend, vorwärts und rückwärts zu gehen. Es genüge einmal entweder inductiv oder deductiv diesen Weg zurückzulegen und man habe die Wahl

entweder ganz ein exacter Empirist oder ein voller speculativer Denker zu sein. Indess um zur vollständigen Erkenntniss einer Sache zu gelangen, müssen wir uns doch entschliessen denselben Weg zweimal zu gehen, inductiv und deductiv. Denn wenn wir von Süden nach Norden gehen, sehen wir alle Dinge nur von der Nordseite, und wenn wir umgekehrt fahren, nur von der Südseite. Die Induction sieht alles nur von einer Seite, aufsteigend, regressirend, und die Speculation ebenso nur von einer andern Seite. Wir aber müssen um eine vollständige Erkenntniss zu erlangen, die Dinge von allen Seiten auffassen, welches sich nur durch die Anwendung beider Methoden des Denkens erreichen lässt.

Die Induction ist die von den Anschauungen zu den Begriffen aufsteigende, von den Erscheinungen auf das Wesen der Dinge zurückgehende Methode. Inductiv erkennen wir aus den Erscheinungen das Wesen der Dinge. Die Erscheinungen sind das uns, oder den Sinnen allgemein Bekannte, das Wesen der Dinge aber ist den Sinnen verborgen, nur intellectuell erkennbar. Von dem den Sinnen allgemein Bekannten geht die Induction auf das intellectuell zu Erkennende.

Es ist ein Mangel der einseitig speculativen Philosophie, wenn sie dies Verfahren nicht gehörig schätzt und würdigt und wähnt, auch ohne Induction durch blosse Speculation könne der Mensch Alles erkennen. Er würde dies können, wenn er von Gott in das Centrum der Dinge versetzt worden wäre, von wo aus er ihre Wirklichkeit überschauen könnte. Dort befinden wir uns aber nicht, sondern wir stehen vielmehr auf einem peripherischen Standpunkt, in der Erscheinungswelt, und müssen daher erst alle Dinge vom Umkreise aus anschauen, bevor wir sie von Innen, vom Centrum aus erkennen können. Wären die Dinge unser Werk, könnten wir sie sogleich von Innen erken-

nen, wir besitzen aber kein causales, sondern nur ein reflectirendes Denken, welches aus gegebenen Anschauungen erkennen muss, was die Dinge sind. Für alle unsere Erkenntnisse ist daher Induction nothwendig d. h. der Rückweg von den Erscheinungen zum Wesen, von der Peripherie zum Centrum, von der flachen Ebene der Empirie zur Höhe der Speculation.

Es ist das Verdienst des Aristoteles dies zuerst erkannt zu haben, er schätzte die Induction als das Mittel in's Innere der Dinge hinein zu dringen. Es ist eine grosse Einseitigkeit der Platoniker, dass sie diese Nothwendigkeit des inductiven Weges übersehen und statt der Induction sich zu bedienen, meinen durch den Zweifel an Allem, oder durch die Abstraction von allem Gegebenen in den centralen Standpunkt sich versetzen zu können. Durch die Flucht aus der Erscheinungswelt wird die Natur der Dinge uns aber nicht begreiflich.

Bacons Verdienst ist es, die Nothwendigkeit der inductiven Bewegung des Gedankens für alle Erkenntniss wiedererkannt und noch mehr als Aristoteles den Process der Induction aufgeklärt zu haben. Die Nachfolger Bacons aber werden durch den Sensualismus, den sie ihren Theorien über die Induction zu Grunde legen, verhindert sie in ihrer wahren Gestalt zur Darstellung zu bringen.

Der Ausgangspunkt der Induction ist das Gegebene der Empirie. Da sie hieraus alle Erkenntnisse gewinnen will, nimmt sie an, dass Alles was wirklich ist, weil es wirklich ist, auch der Erkenntniss werth ist. Jede Erscheinung ist für sie bedeutungsvoll, es giebt für sie nichts geringfügiges. Was das tägliche Leben in seiner Geschäftigkeit übersieht, ist für die Induction, bloss weil es gegeben ist, beachtenswerth, denn jede Erscheinung deutet auf das Wesen hin, welches erforscht werden soll. Die Erscheinung ist nicht ohne eine Sache, welche durch sie enthüllt und offenbart wird.

Der inductive Process ist indess nicht in allen Wissen-

schaften derselben, schon nach dem Ausgangspunkte ist er in verschiedenen Wissenschaften ein verschiedener. Die geschichtliche und ethische Induction geht viel weiter in das Einzelne des Gegebenen ein als die Naturforschung. Diese betrachtet alle Individuen, deren Erscheinungen das direct Gegebene der Empirie bildete, nur als Exemplare der Gattungen, während für die Geschichtsforschung die Individuen nicht bloss Exemplare von Gattungen sondern Personen sind, welche für sich Objecte der Forschung bildet. Deshalb muss die ethische und geschichtliche Induction viel genauer die einzelnen Erscheinungen in ihrer Bestimmtheit beobachten als dies für die Naturforschung erforderlich ist. Es liegt hierin auch ein Umstand, warum die naturwissenschaftliche Induction leichter zu allgemeinen Ergebnissen gelangt als die historische. Denn die allgemeinen Gesetze sind inductiv leichter zu erkennen als die besonderen, welche eine sorgfältigere Erforschung des Einzelnen erheischen.

Aus den gegebenen Erscheinungen der Empirie will die Induction den gesetzmässigen Zusammenhang der Erscheinungen, den substantiellen, causalen und finalen, erkennen. Auch ihrem Ziele nach hat die Induction einen metaphysischen Grundsatz oder vielmehr eine metaphysische Voraussetzung. Sie setzt in ihrem Probleme schon, bevor sie es gelöst hat, voraus, dass es ausser den gegebenen Erscheinungen der Empirie Gesetze giebt, worunter die Erscheinungen stehen, woraus sie sich erklären lassen, und die aus ihnen selbst erst erforscht werden sollen, es aber noch nicht sind. Das Ziel des Denkens setzt die Induction als existent. Sie setzt voraus, um stattfinden zu können, nicht bloss eine Welt sinnlich gegebener Phänomene sondern auch ein Reich nicht sinnlich sondern nur intellectuell erkennbarer Gesetze. Die Gesetze sind der unsichtbare Zusammenhang der Phänomen, der nur durch den Gedanken erkannt wird.

Die Induction will per regressum erkennen. Wenn aber nichts da ist, wohin wir zurückgehen sollen, so würde ein solcher Regressus sinnlos sein. Alle Induction setzt daher auch schon a priori Gesetze der Erscheinungen voraus, bevor sie dieselben erkannt hat. Denn wohin das Denken zielt, da ist auch ein Gegenstand Grund des Denkens.

Hierin liegt das, was man die nothwendigen Hypothesen der Induction nennt. Keine Induction, keine Beobachtung ohne Hypothese. Gegen diese Nothwendigkeit sich auflehnen zu wollen und eine Induction ohne Hypothesen zu fordern, hat keinen Sinn. Das würde die Forderung eines ziellosen Denkens sein. Ist das Denken aber ziellos, so bleibt es ruhig bei dem Gegebenen der Empirie stehen, ohne es zu erforschen. Das will aber nicht die Induction, sie will aus dem Gegebenen der Empirie erkennen, was darin noch nicht erkannt ist. Hat das Denken aber ein Ziel, so hat es Hypothesen gemacht. Das Ziel ist der noch unerkannte aber als ein Erkennbares gesetzte Gegenstand. Mit Recht nannte in diesem Sinne Kant, Gott eine nothwendige Hypothese der menschlichen Vernunft. Für alle inductive Forschung ist Gott eine nothwendige Hypothese. Den Sinnen ist Gott verborgen, wer aber aus dem Gegebenen der Sinne, was nicht gegeben ist, die Gesetze und das Wesen der Dinge erkennen will, muss schliesslich Gott als absolutes Wesen und als Gesetzgeber setzen, worauf alle Erscheinungen zurückzuführen sind.

Auch in diesen nothwendigen metaphysischen Voraussetzungen unterscheiden sich die inductiven Wissenschaften von einander, sie nehmen verschiedene Gesetze zur Erklärung des Gegebenen der Empirie an. Denn der Ausgangspunkt und das Ziel der Induction stehen in allen Wissenschaften im Zusammenhang mit einander. Dem Gegebenen gemäss sind ihre metaphysischen Voraussetzungen. Die geschichtliche und ethische Induction setzt Gesetze voraus, welche die individuellen Ver-

schiedenheiten des Gegebenen umfassen müssen und die deshalb zugleich in abweichenden Formen sich vollziehen, während die naturhistorische Induction Gesetze voraussetzt, für welche alle individuellen Erscheinungen nur Exemplificationen sind und die daher zugleich unausbleiblich sich erfüllen. Die Gesetze der geschichtlichen Wissenschaften sind keine Naturgesetze. Die geschichtliche Induction genügt nicht, welche zur Erklärung des Gegebenen nur Naturgesetze voraussezt, welche das Individuelle in den Erscheinungen nicht berücksichtigen. Es versteht sich von selbst, dass die Erkenntnissweise der Induction eine verschiedene ist, je nachdem sie ihre metaphysischen Voraussetzungen über den gesetzmässigen Zusammenhang der Erscheinungen macht.

Man kann zwei Grade inductiver Vermittlung unterscheiden: die Sammlung der Erfahrungen und ihre intellectuelle Vermittlung zur Erkenntniss der Gesetze der Erscheinungen. Die Erfahrung worauf die Induction sich gründen soll, kann indess nicht die gemeine, sondern sie muss eine wissenschaftlich bewährte sein. Dass Bacon dies erkannte, ist sein Verdienst, er forderte eine wissenschaftlich bewährte Erfahrung. Die gemeine Erfahrung, welche aller Wissenschaftsbildung vorhergeht, stammt nicht aus dem Wissen, sondern aus dem Handeln-Wollen und kann daher nicht die Grundlage der inductiven Wissenschaften sein. Die Erfahrung pflegen freilich alle zu preisen, auf sie berufen sich alle Parteien, alle wollen mit ihr in Uebereinstimmung sein. Es kommt aber darauf an, welche Erfahrung man zur Grundlage macht. Die gemeine Erfahrung wie namentlich auch die Tradition ist ohne Kritik für die Wissenschaft nicht zu verwenden, da in ihr vieles für Erfahrung gilt, was nur eine Meinung über die Erfahrung ist. Das blosse Hören-Sagen gilt für Thatsachen. Die Kritik muss die Thatsachen von den Meinungen womit sie in der gemeinen Erfahrung verwebt sind, scheiden. Erst dadurch

ist sie für wissenschaftliche Zwecke verwendbar. Die Empirie worauf die inductive Wissenschaft sich gründen soll, existirt daher auch vor ihr selber nicht, sondern sie muss sie selbst erst erwerben. Auch die empirische Wissenschaft muss ihr Gebäude von Grund auf selbst bauen, und namentlich ihr Fundament muss sie selbst legen.

Die gemeine Erfahrung ist nicht nur ein Gemisch von Meinungen und Thatsachen, sondern sie besteht auch nur aus vereinzelten und zufälligen Wahrnehmungen. Die Induction verlangt aber eine geordnete und vollständige Sammlung von Wahrnehmungen, welche nur durch eine methodisch angestellte Erfahrung gewonnen wird. Erfahrungen für wissenschaftliche Zwecke methodisch erwerben und sammeln heisst beobachten und experimentiren. Durch die Kunst der Beobachtungen und der Experimente muss daher die gemeine Empirie ergränzt werden.

Der Verstand beobachtet und experimentirt, nicht aber die Sinne. Die Sinne nehmen wahr, wie es sich trifft, der Verstand aber beobachtet nach den Zwecken der Erkenntniss, die er verfolgt. In jeder Beobachtung ist daher auch schon ein Gedanke, wodurch die Aufmerksamkeit der Sinne in der Wahrnehmung der Erscheinungen geleitet wird. Man kann nicht ohne Plan beobachten. Ohne einen leitenden Gedanken ist die Beobachtung nur eine zufällige Wahrnehmung der Sinne. Der Gedanke muss den Sinnen vorleuchten, wenn sie beobachten sollen. Es giebt keine Beobachtungen ohne hypothetische Begriffe, worauf die Erscheinungen untersucht werden. Die Beobachtung ist keine Kunst der Sinne, sondern eine Kunst des Gedankens. Die Thatsachen sind nicht im Voraus bekannt, sondern müssen erst entdeckt werden. Jede Thatsache, jede Wahrnehmung ist ein neuer Anfangsgrund des Erkennens.

Instrumentelle und experimentelle Methoden kommen der Beobachtung zur Hülfe. Sie sind nothwendig um die verborgenen Erscheinungen wahrnehmbar zu machen. Verborgen sind

Erscheinungen stets nur in einem relativen Sinne, indem sie den Sinnen ohne instrumentelle und experimentelle Untersuchungsarten unsichtbar bleiben, durch dieselben aber sichtbar werden. In diesen Methoden dient die Praxis der Theorie: denn instrumentelle und experimentelle Methoden sind eine practische Behandlung der Objecte. Die Praxis muss der Scienz zur Hülfe kommen, wie Paracelsus zuerst forderte, damit alles Verborgene sichtbar wird. Verborgen bleibt uns aber etwas entweder durch seine Grösse, oder durch seine Lage, oder durch sein causales Verhältniss. Damit dies wahrnehmbar wird, müssen wir Instrumente anwenden, welche die Grösse oder die Lage der Objecte zweckmässig verändern. Wenn aber etwas durch sein causales Verhältniss verborgen bleibt, sind Experimente erforderlich, welche entweder durch Combination oder durch Isolation die Dinge nöthigen, sich uns zu offenbaren und ihre Geheimnisse an den Tag zu bringen.

Die Erfindung und der Gebrauch von Instrumenten und die Anstellung von Experimenten sind aber selbst keine Sache der blossen Empirie, sondern setzen stets schon eine Ausbildung der Wissenschaften und ihrer Theorien voraus. Experimentelle und instrumentelle Methoden sind selbst Ergebnisse der Theorien der Wissenschaften. Die Sammlung der Erfahrung ist demnach selbst abhängig von der Ausbildung der Wissenschaft, sowie diese fortschreiten, erweitert sich für sie das Feld ihrer Beobachtungen. Mit der Bildung neuer Begriffe und Ansichten entstehen auch neue Beobachtungskünste.

Dies gilt aber nicht bloss von den Naturwissenschaften, sondern von allen inductiven Wissenschaften. Der zweite Grad der inductiven Vermittlung, die Erklärung der Erscheinungen, die Entdeckung ihres gesetzmässigen Zusammenhanges wirkt zurück auf eine weitere Ausbildung des ersten Grades inductiver Vermittlungen, der Sammlung der Erfahrung, welche uns dann wieder in den Stand setzt ihre Erklärung weiter auszubilden.

Die ethischen und die geschichtlichen Wissenschaften können selbst nicht wie die Naturwissenschaften experimentelle und instrumentelle Methoden der Beobachtung anwenden. Indess besitzen sie doch, wenn gleich in anderer Weise, dasselbe. Das Wesen des Experimentes liegt nur darin, dass darin die Praxis thätig ist für die Theorie. Dies aber ist im Geiste, in der Geschichte beständig der Fall. Das practische Leben des Geistes macht die verborgenen Erscheinungen sichtbar, erweitert beständig das Beobachtungsfeld. Die Geschichte selbst ist nur eine grossartige Sammlung von Experimenten, deren richtige Verwendung von dem theoretischen Standpunkte der Wissenschaften abhängt. Im Leben des Geistes ist die Praxis beständig thätig für die Theorie, man muss das practische Leben nur darauf ansehen.

Von der Beobachtung fordern wir Treue und Vollständigkeit. Die Beobachtung soll ihren Gegenstand nehmen wie er sich giebt und nichts von dem Eigenen an Urtheil u. s. w. hinzusetzen, sie soll daher vor Allen vorurtheillos auffassen. Dies scheint freilich eine unausführbare Aufgabe zu sein, wenn jede Beobachtung schon von einem vorläufigen hypothetischen Begriffe über ihren Gegenstand ausgeht. Indess für die Erfüllung jener Forderung ist es nur nothwendig, dass wir dies wissen und jenen Begriff nicht schon im Voraus als realisirt und gewiss ansehen, sondern als einen Gedanken betrachten, über dessen Gültigkeit und Wahrheit erst durch die Beobachtung selbst entschieden wird. Gegen die Forderung der Vorurtheilslosigkeit fehlt man nur, wenn man nicht weiss, dass jede Beobachtung schon von einer Hypothese ausgeht. Jede Hypothese aber ist nur ein Problem, dessen Lösung durch die Beobachtung eingeleitet wird.

Jede Beobachtung um richtig zu sein fordert eine genaue Angabe des Ortes, der Zeit und des Standpunktes des Beobachters, denn der Inhalt unserer Beobachtungen hängt ab von

der Stellung, welche wir in Raum und Zeit zu den Objecten einnehmen. Je nachdem diese Umstände normirt werden, ergiebt sich eine andere Beobachtung. Durch eine genaue Angabe der Verhältnisse unter denen die Beobachtungen stattfinden, können zugleich die Täuschungen aus der Wahrnehmung eliminirt werden, welche in der gemeinen Empirie unbemerkt bleiben. Alle diese Täuschungen sind zufällig und vermeidlich, sie entspringen aus der Stellung des Beobachters zu seinem Gegenstande.

Die zweite Forderung geht die Vollständigkeit der Beobachtungen an. Die Induction fordert Vollständigkeit der Beobachtungen, wenn sie zu sicheren Ergebnissen führen soll. Zuerst Bacon hat diese Forderung mit Entschiedenheit geltend gemacht. Eine Induction aus einzelnen Fällen nannte er eine Kinderei. Der Gegenstand muss vielmehr von allen Seiten, nach allen Gesichtspunkten, mit allen Sinnen, in jeder Lage und Zeit beobachtet werden.

Diese Forderung, an sich ideal, hat in verschiedenen Wissenschaften verschiedene Bedingungen ihrer Erfüllung. Am leichtesten ist sie zu realisiren in den Wissenschaften von der elementaren Natur, da in ihnen durch eine geringe Zahl von Fällen die Beobachtung schon einen gewissen Grad von Vollständigkeit erreicht, weil die zu beobachtenden Phänomene oft nur eine quantitative Verschiedenheit darbieten. Sobald man daher überall nur den inductiven Erkenntnissweg kannte, war es hier nicht schwer zu Resultaten zu gelangen.

Schwieriger ist diese Forderung zu erfüllen in den Wissenschaften von der lebendigen Natur, weil die zu beobachtenden Erscheinungen qualitative Verschiedenheiten tragen, noch mehr ist dies der Fall bei den ethischen und geschichtlichen Wissenschaften, welche Erscheinungen beobachten, die specifische und persönliche Verschiedenheiten zeigen.

Bei den geschichtlichen Wissenschaften scheint überall diese

Forderung unerfüllbar zu sein, denn das ethische Leben ist nicht abgeschlossen und verweist auf eine ferne Zukunft, indess die Natur nur Gegenwart hat. Die Erfahrung ist so lange das Leben dauert nie vollständig. Wegen dieser zum Theil transcendenten Idealität, welche in dieser Forderung liegt, tragen manche Forscher überall eine Scheu von dem ersten Grad inductiver Vermittlung zum zweiten überzugehen, indem sie nur in's Unendliche fortfahren zu sammeln, zu beobachten, zu experimentiren. Doch ist dies eine nicht begründete Vorsicht, da die Aufstellung von Erklärungen und Theorien erst die Mängel der Beobachtungsfälle zeigen und auf ihre sorgfältige Sammlung günstig zurückwirken. Das skeptische Stehenbleiben bei dem ersten Grade der inductiven Vermittlung, der blossen Sammlung der Erfahrungen, weil diese nie zur Vollständigkeit gelangen können, wirkt selbst nachtheilig auf die Sammlung der Beobachtungen ein, da das Interesse daran erlischt, wenn die Sammlung der Erfahrung nicht dient zur Erklärung der Phänomene, um deren willen sie allein geschieht.

Das Ergebniss aus der Induction des ersten Grades ist die Beschreibung. Allen Begriffserklärungen, die den gesetzmässigen Zusammenhang darstellen sollen, gehen genaue und vollständige Beschreibungeu der beobachteten Erscheinungen und Thatsachen vorher. Die Beschreibung ist eine Kunst der Induction. Sie bildet die Basis aller inductiven Begriffsbildung und gehört allen Wissenschaften der Empirie an. Man nennt freilich Geschichte, Geographie und Naturgeschichte vorzugsweise beschreibende Wissenschaften. Doch kann keine Wissenschaft bloss aus der einen Hälfte der inductiven Erkenntniss bestehen, auch die sogenannten erklärenden Wissenschaften haben den ersten Grad der Induction in sich, nur ist ihr Beobachtungsfeld ein anderes als das der geschichtlichen Wissenschaften im engeren Sinne, welche ausführlicher in die Erscheinungen ein-

gehen und nicht wie jene Wissenschaften die abstract allgemeinen, sondern die besonderen Gesetze studiren.

Die Beschreibung ist nur ein relativer Zweck, sie ist nur ein Mittel für die Induction des zweiten Grades, welche eine Begriffserklärung der Phänomene zu geben sucht. Die Erklärung der Phänomene besteht in der Erkenntniss ihres Zusammenhanges, der ein substantieller, causaler, finaler und kosmischer Zusammenhang sein kann. Wo kein Zusammenhang ist, da ist auch keine Erklärung möglich. Daher sind alle metaphysischen Voraussetzungen, welche den Zusammenhang der Dinge an sich läugnen und jedes Ding isoliren, von vornherein mit der Induction im Widerspruch, welche einen objectiven Zusammenhang der Erscheinungen voraussetzt, um sie erklären zu können. Jedes Gesetz spricht nur den Zusammenhang aus, worin eine Erscheinung mit der anderen steht.

Der Zusammenhang der Ereignisse ist aber nicht das Gegebene der Empirie, sondern das was aus ihr erst aufgefunden werden soll. Das Gegebene sind nur die einzelnen Thatsachen, welche die Beobachtung möglichst vollständig sammelt. Das Denken bringt aber durch die Unterscheidung und Verbindung, durch die Ordnung der Thatsachen ihren Zusammenhang zum Bewusstsein.

Die Thatsachen können jedoch nicht so wie die Erfahrung sie liefert, ohne Unterschied mit einander zu einer Einheit verbunden werden. Daraus würden nur verworrene Vorstellungen, nicht aber klare und deutliche Begriffe entstehen. Könnte alles ohne Unterschied mit einander verbunden werden, würde es in der Natur und der Geschichte keine Gesetze, und in unserem Verstande keine Begriffe geben. Die Gesetze und Begriffe drücken nichts aus als die Einheit in der Verbindung der Thatsachen. Sie sind das Allgemeine, welches inductiv aus dem Einzelnen der Empirie erkannt werden soll.

Dieser Synthesis geht aber in der Induction nothwendig

die Analyse der Phänomene vorher. Die Induction muss unterscheiden, um verbinden zu können. Diese unterscheidende Thätigkeit des Denkens ist aber schon in der Beobachtung selbst wirksam. Schon in jeder Beobachtung liegt eine Unterscheidung, wodurch aus der ursprünglichen Verworrenheit der Sinne Ordnung entsteht.

Daran schliesst sich die Aufzählung und das Durchgehen der Beobachtungsfälle. Die Induction erkennt durch die Aufzählung des Einzelnen. Das Durchgehen der Beobachtungsfälle ist aber keine blosse Aufzählung wie die Enumeration eines Regiments Soldaten, sondern sie hat den Zweck die Bedeutung desjenigen zum Bewusstsein zu bringen, was beobachtet worden ist. Denn die beobachteten Fälle haben nicht gleichen Werth für die Erkenntniss ihres gesetzmässigen Zusammenhanges. Welchen Werth und welche Bedeutung sie haben muss wenn ihr Zusammenhang eingesehen werden soll, vorher erkannt werden. Dies gelingt um so leichter je vollständiger die Sammlung der Beobachtungen ist, die verschiedenen Beobachtungsfälle erleichtern die Operationen des Denkens, da was an dem Einen nicht gelingt, an dem Anderen sich vollzieht. Die Beobachtung aber sammelt ohne Unterschied, die Verbindung ist aber nicht ohne Unterschied möglich. Die relativen und veränderlichen Bestimmungen der Dinge, welche beobachtet werden, schliessen sich gegenseitig aus und können nicht mit einander verbunden gedacht werden. Daher müssen sie ausgeschlossen werden, welches die Aufgabe des indirecten Verfahrens in der Induction ist. Denn um den gesetzmässigen Zusammenhang zu erkennen, muss Alles von den Gegenständen ausgeschlossen werden, was ihnen nicht wesentlich ist. Dies besteht aber in den relativen und veränderlichen Bestimmungen, welche von besonderen Umständen abhängen.

Darüber herrschen wohl die Gesetze, dasselbe macht aber

nicht ihren Inhalt aus. Es ist eine Aufgabe der Beobachtungskunst die Umstände aufzufinden, unter denen diese relativen und veränderlichen Bestimmungen hervortreten, damit der Gedanke sie excludirt. Dies indirecte Verfahren, welches der Induction wesentlich ist, ist aber nicht bloss negativ, sondern führt zu positiven Resultaten, da das, was sich nicht mehr excludiren lässt, das Bleibende und Allgemeine ist, welches den Gegenständen wesentlich zukommt und das den Inhalt der Gesetze und Begriffe bildet. Die Verbindung der Thatsachen, der Zweck der Induction kann daher erst gelingen nach ihrer Analyse, ihrer Aufzählung, ihrem Durchgehen, ihrer indirecten Behandlung. Das Letzte ist die richtige Verbindung zur Erkenntniss des gesetzmässigen Zusammenhanges.

Es scheint nun freilich als wenn alle diese Operationen des Denkens willkürlich und ohne Maass wären. Denn die Analyse und Ausschliessung gehen in's Unendliche. Nur die Willkür und die Abstractionsfähigkeit des Denkens setzt ihr ein Maass. Auch fehlt es nicht an metaphysischen Lehrsätzen, die allein hierin ihre Begründung haben, die meinen die Natur der Dinge lasse sich nicht begreifen wenn nicht die gesammte Erscheinungswelt vorher wenigstens in Gedanken in ein völliges Chaos aufgelösst werde. Indess diese Ansichten sind doch grundlos denn der Process der Scheidungen endet bei den Naturgesetzen und den sittlichen Gesetzen, ohne welche die Phänomene überall nicht gedacht werden können. Das scheidende und ausschliessende Denken führt daher nothwendig zu Verbindungen d. i. zu Gesetzen und Begriffen.

Als Kriterion für die Richtigkeit einer Erklärung geben die Logiker die Möglichkeit ihrer Umkehrung an. Lässt sie sich nicht umkehren, so ist sie entweder zu eng oder zu weit oder ohne richtige Ordnung. Die Ergänzung dieser Mängel nöthigt alsdann den inductiven Process rückwärts zu gehen und ihn zu wiederholen bis wir eine Erklärung finden, welche sich

umkehren lässt, so dass eins an die Stelle des Anderen gesetzt werden kann.

Dies Kriterion ist indess nur negativ. Die Induction selbst prüft die Richtigkeit ihrer Erklärungen an ihrer Fruchtbarkeit d. h. die gewonnene Erklärung muss anwendbar sein auch auf die Phänomene, welche direct der Induction der Erklärung nicht zu Grunde liegen, wie die Störungen in den Planetenbahnen auch aus der Gravitation sich erklären lassen. Die Fruchtbarkeit einer Erklärung beweist ihre universelle Gültigkeit.

Die Induction dient aber zugleich auch der Speculation und Deduction. Sie führt uns in die Tiefe und auf die Höhe, von wo aus die Speculation die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen überblicken will. Die Inductionen sind um so werthvoller, je mehr sie die Wissenschaften zu deductiven oder speculativen Erklärungen befähigen.

Von den Sätzen.

Erläuterungen zur Metaphysik.

Aus der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Halle 1853.

Eine Wissenschaft setzt für ihre Darstellung und Mittheilung eine gegebene Sprache voraus, die nicht das Werk ihrer Erfindung sein kann. Auch die Mathematik hat nicht das Zahlensystem und die ersten Constructionsmittel erfunden, sondern gegebener sich bedient. Erfände die Wissenschaft selbst die Sprache, so müssten in dieser die Erklärungen der Begriffe den zu erklärenden Gegenständen voraufgehen, und sie wären daher nothwendig falsch, weil sie ursprünglich keinen Gegenstand hätten, der in ihnen erkannt wird. Der Erfinder einer solchen Sprache würde sich ausserdem mit derselben in der Verlegenheit befinden, dass wenn er auch die ganze Welt erkannt und bezeichnet hätte, doch Niemand ihn verstehen würde; denn um dies zu erreichen, müsste er sich einer gegebenen Sprache zur Uebersetzung der seinigen bedienen. Jeder Denker würde sich seine Sprache erschaffen, aber Keiner könnte mit dem Andern verständlich reden, sondern würde vielmehr ein in sich verschlossenes und verborgenes Wesen sein, das sich nicht mittheilen und dem nichts mitgetheilt werden könnte.

In der gegebenen Sprache geht die Erkenntniss von dem

Sein der Dinge an sich ihrer Bezeichnung nicht vorher; denn jedes Wort bezeichnet nur einen uns bekannten, aber seinem Wesen nach noch nicht erkannten Gegenstand. Deswegen dient eine gegebene Sprache der Wissenschaftsbildung, deren Wesen darin besteht, dass die Wissenschaft Keinem geschenkt, sondern nur frei hervorgebracht werden kann. In der Bezeichnung der Dinge ist uns keine Erkenntniss ihres Wesens gegeben, die überall nur ein Werk unserer Freiheit sein kann. Mit dem Wesen der Wissenschaft stimmt es daher überein, dass ihr eine Sprache gegeben ist.

In der gegebenen Sprache ist eine allgemeine Verständigung möglich, was in einer selbst erfundenen nicht möglich ist. Denn jene ist immer eine Volkssprache. Sie ist selbst das Werk einer allgemeinen Naturkraft in den Völkern. Wird sie ein „bewusstloses“ Kunstprodukt genannt, so besagt das, auch wenn es anders gemeint wird, doch dasselbe; denn bewusstlose Kunstprodukte gehen aus einer allgemeinen Naturkraft hervor. Nicht nothwendig ist die Sprache ein Werk unserer Freiheit, wenn sie nicht unmittelbar aus Gottes Hand ist. Allein wie sie auch immer entstanden sein mag, so wie sie gegeben ist, ist sie ein Volkseigenthum, ein allgemeines. Daher dient sie zugleich zu einer allgemein verständlichen Rede. Sie hat allgemeine Gesetze der Wort- und Satzbildung in sich, deren Herrschaft jeder sich unterordnet, der sich ihrer bedient, und übt darin eine Gewalt aus, der wir, gezwungen oder freiwillig, jedenfalls gehorchen müssen. Wer es versucht sich ganz derselben zu entziehen, muss das Schweigen unbedingt der verständlichen Rede vorziehen; denn verstanden wird er nicht, auch wenn er spricht.

Stimmt das Wesen der gegebenen Sprache mit der Wissenschaftsbildung überein, so wird aus der Erkenntniss der Art wie sie durch Wörter Gegenstände des Bewusstseins bezeichnet und die Wörter mit einander verbindet, wenigstens eine Anlei-

tung zu entnehmen sein für die Betrachtung der Gedanken und Begriffe selbst, deren Ausdruck sie ist. Von jeher hat daher auch, vornämlich die Logik ihre Untersuchungen an die Erforschung der Sprachen angeknüpft. Sie betrügt uns nicht, wenn wir aufmerksam ihrer Leitung folgen. Ihr selbst liegt ein Bewusstsein des Volkes zu Grunde, dessen Darstellungsmittel sie ist. Und wenn alle Sprachen in einander übertragbar sind, wird daraus auch die Annahme von der Existenz eines allgemeinen Bewusstseins in der Menschheit erschlossen werden können. In diesem Bewusstsein ist dieselbe Wahrheit, welche die Wissenschaft zu erkennen strebt. Wäre sie eine andere, so würde die Wissenschaft vielleicht eine eigenthümliche Wahrheit erkennen, nur müsste sie alsdann darauf verzichten, sich in der gegebenen Sprache darzustellen, welche für sie die, wie es Hegel nennt „göttliche Natur" haben würde, alle ihre Ansichten zu verkehren. In der Sprache würden die Wissenschaften und das populäre Bewusstsein sich einander das lächerliche Schauspiel geben, dass aus den Wahrheiten des populären Bewusstseins die Wissenschaft, aus ihnen aber die Sprache eine Mythologie bildete, worin Alles von der einen Seite als ein Inbegriff von Täuschungen und Widersprüchen erschiene, was von der andern als Wahrheit erkannt würde. Für die Wissenschaft gewährt indess die Annahme, dass die Sprache uns nicht betrügt und in dem populairen Bewusstsein Wahrheit ist, immer den Vortheil, dass sie nicht gegen Windmühlen zu kämpfen braucht. Nach diesen einleitenden Bemerkungen wollen wir nun aber an die Sache selbst gehen und das Wesen der Sätze im Allgemeinen darstellen. Wenn darin nicht Alles bewiesen sein sollte, was man demonstrirt zu sehen wünscht, so möge man uns dies nachsehen; wir unsererseits haben nichts dawider, wenn man auch zugleich Alles was wir behaupten, in Zweifel zieht.

Ob die Verschiedenheit der Wörter bloss daraus hervorgeht, wie sie Redetheile sind, oder ob sie an sich ebenso ver-

schieden sind, dieser Zweifel beunruhigt uns nicht, da wir jene Verschiedenheit doch daran erkennen. Als Theile des Satzes wird bekanntlich durch ein Wort das selbständige Sein eines Gegenstandes benannt, welches das Subjekt des Satzes bildet, und durch ein anderes etwas bezeichnet, das von dem Gegenstande ausgesagt wird und daher das Prädikat heisst. Der Satz ist eine Verbindung eines Prädikats mit einem Subjekte. Zusammengesetzt ist er daher aus zwei Bestandtheilen, und diese sind in ihm als dem Ganzen verbunden. Die Verbindung ist das Ganze. Die sogenannte Copula, wozu die Wörter Sein, Werden, Haben, dienen können, bildet daher keinen dritten Bestandtheil eines Satzes; denn diese Annahme enthält einen Widerspruch in sich. Wenn die Copula einen dritten Bestandtheil des Satzes geben soll, so muss die Verbindung selbst ein Theil der Verbundenen sein; da sie aber das Ganze ist, so ist sie kein Theil. Die Copula rechnen wir trotz ihres Namens zum Prädikate. In dem Satze: ein Philosoph ist nicht allwissend, bezeichnen die drei letzten Wörter zusammen das Prädikat. Diese Betrachtungsweise stimmt mit der Ansicht überein, wornach ein Verbum zerlegt werden kann in zwei Theile, wovon der eine bezeichnet, was die Copula gesondert ausdrückt, der andere aber den andern Theil des Prädikats. Auf die Anzahl der Wörter kommt es jedenfalls nicht an, um die Bestandtheile des Satzes und ihre Verbindung richtig zu würdigen. Jeder Satz ist eine Verbindung eines Prädikats mit einem Subjekte und die Verbindung selbst ist das Ganze und kein Theil derselben. Sie ist für sich nicht sichtbar, sondern wird gedacht, auch dann, wenn sie, wie bei Verbindungen von Sätzen, bezeichnet ist und daher gleichsam mit Händen ergriffen werden könnte.

Ausser den Prädikats- und Subjektsbezeichnungen giebt es Wörter, welche Zeichen sind entweder von anderen Wörtern oder von Formen an anderen, deren Sinn daher auf den der

Subjekte und Prädikate zurückgeführt werden kann. Es thut uns wahrlich leid, dass wir bisher noch zu keiner Dreitheilung haben gelangen können, falls nämlich der Leser die Gewohnheit haben sollte zu erwarten, dass Alles nach einem Zahlensysteme mit der vorgeschriebenen Grundzahl drei oder vier geordnet sei. Denn so wenig wir eine Verbindung für einen Theil von sich halten können, welche der skeptischen Wendung des unendlichen Prozesses, wonach eine Verbindung ins Unendliche gesucht aber nie gefunden wird, anheim fiele; eben so wenig vermögen wir ausser den Nenn- und Zeitwörten noch eine dritte Klasse anzuerkennen, da sie immer wieder auf jene zurückführbar sein würde.

Sprachlich giebt es nun ohne Verbum kein Prädikat. Die Verba für sich oder mit Zusätzen bilden also die Prädikatsbezeichnungen. Die Nomina die Subjektsbezeichnungen. Das Nomen bezeichnet wie das Subjekt das selbständige Sein eines gedachten Gegenstandes, sei er ausser oder nur im Gedanken wirklich, und das Verbum bezeichnet etwas an oder von dem Gegenstande. Wird ein Nomen Prädikat, so wird es dies nur durch ein Verbum. Dient aber ein Verbum als Subjektsbezeichnung, so ist es nur ein unvollständiges Zeichen, gedacht wird darin immer mehr als bezeichnet ist. Denn es wird ausserdem ein Nomen als Subjekt noch immer hinzugedacht. Wenn das Verbum der „beseelte“ Redetheil ist, so ist das Nennwort die Seele des Satzes, ohne die etwas nicht „beseelt“ sein kann. Nomina können Prädikate bilden, weil das Höhere das Niedere vertreten kann, Verba können aus demselben Grunde jedoch nur unvollständige Subjektsbezeichnungen sein.

Das Prädikat ist das Zeichen eines Erkenntnissmittels für das Subjekt, von dem es ausgesagt wird. Wir erkennen die Subjekte aus den Prädikaten, welche ihnen beigelegt werden. Die Subjekte aber sind im Gegentheil Bestimmungsgründe für ihre Prädikate; denn sie regieren den Satz und nach ihnen

richten sich die Prädikate. Sowohl die Subjekte wie die Prädikate können jedoch Zeichen von Gründen der Erkenntniss, nur nicht in demselben Sinne genannt werden. Die Prädikate enthalten das uns Bekannte und sind Zeichen von dem Empfundenen und Wahrgenommenen. Was wahrgenommen ist, bekommt ein Prädikatszeichen. Alle Verba und die blossen Ergänzungen derselben sind solche Zeichen. Eine Begebenheit, ein Ereigniss, eine Thatsache unserer Wahrnehmungswelt drücken sie aus. Dass etwas ist, ein Zustand oder eine Eigenschaft, und geschieht, ein Thun oder ein Leiden, wird durch sie bezeichnet. Die Prädikate liegen uns nahe, die Subjekte aber fern. Was ist und wird, bezeichnet jedoch das Nomen, ein uns Unbekanntes. Wir nähern uns ihm durch die Prädikate, wir bestimmen aber diese wiederum aus den Subjekten. Die Prädikate sind uns bekannt, aber für sich unbestimmt; die Subjekte sind uns unbekannt, aber ein An-sich-bestimmtes. Beide dienen als Erkenntnissgründe, jene sind die Gründe der Erkenntniss in der Wahrnehmung, diese in den Begriffen. Dies sind Gründe, worin ein an sich Bestimmtes gedacht wird und woraus die Prädikate ihre Bestimmung erhalten, sie heissen daher auch Sachgründe. Die anderen aber nennt man im engeren Sinne Erkenntnissgründe, die uns leiten die Subjekte zu finden, um von ihnen die Aussage zu machen. Die Subjekte sind die Nomina von denen Vieles ausgesagt werden kann, und bezeichnen daher einen Inbegriff von Prädikaten, die aber selbst nur etwas Vereinzeltes ausdrücken. Die Subjekte haben eine Allgemeinheit des Gedankens, die Prädikate nur die Allgemeinheit der Sinne, sie enthalten das allen, oder den Sinnen Bekannte. Wer sie hat, hat ein Allgemein-Bekanntes, wer sie sich aneignet, erwirbt ein Allgemein-Bekanntes. Jeder kennt sie, weil sie uns nahe liegen. Für wen das Prädikat nichts Bekanntes bezeichnet, der versteht den Satz nicht. Die Rede rechnet darauf, dass die Prädikate Allgemein-Bekanntes ent-

halten. Wer das Prädikat nicht kennt, erfährt durch den Satz nichts vom Subjekte. Sagen wir: Napoleon war ein Tyrann, so erfahren wir etwas von Napoleon wenn das Prädikat uns ein Bekanntes bezeichnet. Wenn das aber nicht der Fall, so verstehen wir den Satz nicht.

Durch die Natur der Sätze weist demnach die Sprache zurück auf das innere Wesen unserer Erkenntniss, auf den Unterschied der Gründe derselben, auf den Gegensatz von Verstand und Wahrnehmung, von dem uns Bekannten aber an sich Unbestimmten mit dem uns Unbekannten jedoch an sich Bestimmten, der Allgemeinheit des Gedankens und der der Sinne, der uns umgebenden Erscheinungswelt und einer Welt von Dingen an sich, des selbständigen Seins der Subjekte und des unselbständigen der Prädikate, aber auch der Beziehung beider auf einander als Gründe der Erkenntniss.

Wenn daher die Annahme richtig ist, dass in dem populären Bewusstsein Wahrheit ist, so dient die Sprache uns als ein Mittel das innere Wesen des Erkennens daraus aufzufassen. Ist jedoch das populäre Bewusstsein in der Sprache, seinem Darstellungsmittel, nur der schwankende Zustand in dem Uebergange einer Wissenschaftsbildung in die andere, und daher genauer betrachtet Nichts, so werden wir auch aus dem Wesen der Sprache nur die Erkenntniss gewinnen können, dass die logischen und ontologischen Voraussetzungen, welche aus ihr inducirt werden können, bloss blendende Scheinbilder sind, die uns täuschen und den gemeinen Mann verleiten Alles in Widersprüchen zu denken. Von der Höhe eines solchen wissenschaftlichen Standpunktes herab erscheint es freilich als eine gemeine Wahrheit, dass alle Dinge dem Gesetze der Substantialität unterworfen sind, in allen Erscheinungen ein selbständiges Sein subsistirt, wie alle Prädikate und Verba Subjekte und Nennwörter voraussetzen, und die Gegenstände Gründe der Erscheinung sind wie die Nomina und Subjekte ihre Prädikate re-

gieren. Statt dieser gemeinen Wahrheit oder statt dieses blendenden Scheinbildes der Wahrheit in dem Gesetze der Substantialität, hat die Metaphysik, um nicht ganz zu erblinden, doch noch mit gelähmter Sehkraft herausgebracht, dass es wohl dunkle Qualitäten, die jedoch Niemand erkennt, oder dass es wohl eine Phänomenwelt veränderlicher Wahrheiten gäbe, hat aber zugleich das Gesetz der Substantialität für einen Schein und Widerspruch erklärt. Das Blendende dieses Scheines fürchten wir ebenso sehr wie die Metaphysik, und hüten uns daher ihr zu Nahe zu treten; nur können wir es nicht unterlassen, die neuen Wahrheiten von den dunklen einfachen Qualitäten und den absoluten Verwandlungen mit dem blendenden Schein der Substantialität in dem populären Bewusstsein auf ihre sprachlichen Grundlagen zurückzuführen. Das erscheint freilich der Metaphysik als wollten wir ihre reinen Gedanken in ihr Gegentheil verkehren, uns aber bloss als die Uebersetzung ihrer Mythologie in die unsrige. Wir deuten den Mythos von den absoluten Verwandlungen und den dunklen einfachen Qualitäten mit dem blendenden Schein der Substantialität im populären Bewusstsein wie folgt. Kehren wir nämlich das Wesen der Sprache und der Sätze auf den Kopf, so muss offenbar das Wesen des Subjekts das des Prädikats und dieses das Wesen des ersteren annehmen, und unterscheiden wir nun solche Prädikate, welche wie die Verba für sich bloss ein Werden, ein Thun oder Leiden bezeichnen, und solche, welche in Verbindung mit einem Verbum eine Beschaffenheit ausdrücken, so sehen wir sogleich, dass wir eine doppelte metaphysische Mythologie erhalten. Denn nun ist es möglich, dass wir die gegebene Sprache verbessern und ihr sagen können, was sie eigentlich mit ihren Wortverbindungen gewollt hat. Offenbar wollte sie, dass die Verba und die Veränderungen absolut sind und die Subjekte bloss Produkte, wie man sagt Knotenpunkte in der Entwicklung darstellen sollen, nur bediente sie sich des

falschen Gesetzes der Substantialität, wornach umgekehrt alle Veränderungen und Thätigkeiten Dinge als Ursachen und Subjekte als Wesen voraussetzen und nicht erst produciren. Allein da das bloss ein Schein im populären Bewusstsein ist, so ist es ganz klar, die Sprache hat sich ursprünglich versehen; denn eigentlich sollten die Subjekte von den Prädikaten ausgesagt werden und letztere den Satz regieren. In ihr geschieht das allerdings nicht, aber auch dies können wir erklären; denn es kommt natürlicher Weise daher, dass das populäre Bewusstsein sich zuerst Alles sinnlich vorgestellt hat und deshalb es ihm so erschienen ist, als gelte das Gesetz der Substantialität wirklich. Sobald man aber hinter diesen Schein gekommen, und zum Selbstbewusstsein gelangt ist, sieht man auch sogleich ein, dass es wesentlich oder in der Wahrheit umgekehrt sich verhält. In der Sprache ordnen wir daher fälschlich das Prädikat dem Subjekt unter, sagen es von ihm aus, und regiert das Subjekt den Satz; in der Wahrheit der Wissenschaft ordnet man daher auch umgekehrt das Subjekt dem Prädikate unter. Verhält sich die Sache auf diese Weise, so sind die Subjekte nur bloss Produkte der Prädikate, und statt der Mythologie des populären Bewusstseins erhalten wir consequent eine neue Metaphysik. Diese Wissenschaft suchen wir schon lange, bedauern aber die gegebene der umgekehrten Wahrheit nicht annehmen zu können, weil wir den blendenden Schein in dem populären Bewusstsein, der immer wieder entsteht, sobald wir unsere Gedanken darstellen wollen, nicht los werden können, und wir eine Wahrheit in unser Inneres nicht aufzunehmen vermögen, welche die sonderbare, uns räthselhafte Natur hat, den Schein immer wieder hervorzubringen, dessen ganze Falschheit sie begreift. Wir können daher nur auf dem niederen Standpunkte des populären Bewusstseins und der Sprache verbleiben und müssen verzichten auf die höhere Wahrheit der Metaphysik, welche uns als eine Mythologie erscheint.

Nicht viel besser ergeht es uns mit der andern Mythologie oder Metaphysik. Sagen wir Beschaffenheiten aus, so wird in der Sprache erst noch ein Subjekt als eine Substanz vorausgesetzt, wovon sie ausgesagt werden. Sehen wir aber von diesem Gesetze der gegebenen Sprache und der offenbar gemeinen Denkweise ab, da es bloss ein psychologischer Schein ist, so werden wir, um diesen zu erklären, — denn erklärt muss er werden obwohl es bloss ein Schein ist, — umgekehrt sagen können, die Prädikate, die Beschaffenheiten nämlich, sind, und die Subjekte bilden einen Schein, nach dem Gesetze der Substantialität in uns. Wir kehren die Sätze daher um und sagen die Subjekte von den Prädikaten aus, woraus wir zugleich den Schein erklären können, dass das populäre Bewusstsein sich das gerade Gegentheil davon denkt. Nämlich ihm scheint, da es noch keine psychologische Einsicht von dem mechanischen Getriebe in der Seele hat, dass umgekehrt die Subjekte das selbständige Sein der Dinge benennen und die Beschaffenheiten bloss etwas davon zu erkennen geben. Das ist aber nur seine Mythologie, die Metaphysik weiss das besser. Denn sie weiss ausserdem auch noch, dass die Beschaffenheiten, die wahren nämlich, etwas Unerkennbares und Einfaches sind. Wir übersetzen das in unsere Mythologie also. In der Sprache bezeichnet ein Nomen das selbständige Sein, von dem als einem Subjekte im Satze viele Prädikate ausgesagt werden können und die zugleich als Erkenntnissmittel für das Subjekt dienen. Das scheint uns gar wohl möglich zu sein, da in der Sprache jede Einheit oder Verbindung auch ein Verbundenes enthält, und die simple Einfachheit wie ihr zugleich unerkennbares Wesen an sich in der Sprache ein Unaussprechbares genannt wird. Allein wenn wir das Verhältniss bloss umkehren, so ist das Gegentheil klar. Denn, machen wir die Prädikate, die Beschaffenheiten zu Subjekten, so lässt sich davon nichts aussagen, gerade weil sie Prädikate sind, oder nur tautologisch würde die Aussage sein

können. Da sich von ihnen nichts aussagen lässt als dass sie sich selbst gleich sind, so sind sie aus diesem Grunde auch gänzlich Unerkennbares an sich, für uns aber, im populären Bewusstsein, sind sie ein Nichts, von dem, wie bei Herbart von der Seele, garnichts Positives prädicirt werden kann. Die Mythologie dieser Metaphysik scheint uns nicht schwer zugänglich zu sein, aber annehmen können wir sie nicht, da wir an der einen Mythologie in der Sprache genug haben. Denn zwei solche Lehren wissen wir nicht zu verbinden, vornehmlich aus dem Grunde nicht, weil auch diese Metaphysik den Schein in unserem Bewusstsein wohl, wie sie meint erklären, aber leider nicht zu entfernen vermag. Und wenn ein Schein gar nicht aus den Augen zu entfernen ist, so können wir auf unserem Standpunkte uns nicht der Meinung erwehren, dass das kein Schein, sondern eine Erscheinung von Etwas, kein blosses Prädikat ohne ein Subjekt ist. Beide metaphysischen Lehren beruhen auf einer Umkehrung und Verwechslung des Subjekts mit dem Objekte unserer Erkenntniss, der Prädikate mit den Subjekten, der Begriffserklärungen mit den zu erklärenden Gegenständen. Dass die Begriffe von Veränderungen und der Vielheit der Beschaffenheiten die Erklärungen in den Wissenschaften sind, diese Metaphysik halten wir nur für eine Mythologie oder für eine blosse Phänomenologie des Bewusstseins. Wir leugnen nicht, dass es ein wahres Bestreben ist, die Wahrheit auch in den Veränderungen und in der Vielartigkeit zu erkennen, behaupten aber, dass dasselbe nicht erfüllt werden kann, wenn die Veränderungen nicht durch das Sein, und die Vielartigkeit nicht durch die Einheit der Subjekte begriffen werden kann, und dass dies nur möglich ist, wenn in dem populären Bewusstsein und in der Wissenschaft dieselbe Wahrheit, das Gesetz der Substantialität gültig ist und keinen blendenden Schein hervorbringt.

Nachdem wir die Natur der Sätze und den Ausdruck des

inneren Wesens der Erkenntniss darin im Allgemeinen betrachtet haben, wenden wir uns jetzt zur Untersuchung über die Verschiedenheit der Sätze. Diese ergiebt sich aus der Eintheilung derselben. Zuerst sondern wir den einfachen Satz von dem zusammengesetzten nach der Einheit oder der Mehrheit der Subjekte in demselben; dann aber theilen wir die Sätze nach der Verbindung der Prädikate mit dem Subjekte und nach dem Inhalte derselben ein. Da die Betrachtung der Form mit Recht der des Inhaltes vorhergeht, so stellen wir zuerst die Eintheilung nach der Verschiedenheit der Verbindungen dar, welche theils nach drei Gesichtspunkten, theils aber nach einem inneren Eintheilungsgrunde erkannt wird.

Nach drei Gesichtspunkten können wir bei einem einfachen Satze eine Verschiedenheit in Hinsicht der Verbindung des Prädikats mit dem Subjekte oder der Aussage unterscheiden. Diese ist nämlich entweder gewiss oder ungewiss, bejahend oder verneinend, gilt allgemein oder vereinzelt, nur in einem besonderen Falle. Das Prädikat wird dem Subjekte beigelegt oder abgesprochen, die Verbindung also bejaht oder verneint. Von einem Subjekte wird ein Prädikat allgemein oder vereinzelt ausgesagt und die Verbindung gilt allgemein oder in einem einzelnen Falle. Wird dieser Gesichtspunkt jedoch nicht auf die Aussage selbst, sondern auf den Inhalt des Subjekts bezogen, so ist darin eine Eintheilung der Subjekte, damit aber nicht nothwendig der Satzverbindungen oder der Aussage enthalten. Wird nach dem Inhalte der Subjektsbezeichnungen eingetheilt, so weiss man nicht, ob das sogenannte singuläre Urtheil ein allgemein oder nur in einem Falle geltendes ist, und daher können wir diesen Eintheilungsgrund nicht anwenden. Die Aussage hat ferner Gewissheit oder sie ist ungewiss, die Verbindung ist wirklich oder möglich. Eine ungewisse Verbindung ist eine problematische, sie ist zweifelhaft aber möglich. Unserer Meinung nach sind diese drei Gesichtspunkte grade zu-

reichend, um die Verschiedenheiten an einem einfachen Satze seiner Aussage nach zu unterscheiden.

Die Logik pflegt den Gedanken, welcher in einem Satze dargestellt wird, ein Urtheil zu nennen. Zwischen den Formen der Satzverbindung und den Urtheilsformen wird darnach eine Vergleichung oder eine Uebereinstimmung stattfinden, vorausgesetzt jedoch, dass man den Gedanken von der Art wie er dargestellt wird, nicht zu unterscheiden braucht. Das Urtheil bezeichnet einen einzelnen Denkakt, durch den nur über etwas von einem Ganzen bestimmt wird. Ein einzelner Satz ist wohl ein Ganzes, sein Inhalt deshalb aber nicht nothwendig auch ein Ganzes. Der Form nach ist jedes Urtheil wie jeder Satz ein ganzer Denkakt. Kann man nun diese Annahmen zu Grunde legen, so giebt es ebenso viele Urtheilsformen wie verschiedene Satzverbindungen und die möglichen Urtheile sind nach jenen Gesichtspunkten der Unterscheidung, gewiss oder ungewiss, bejahend oder verneinend, allgemein und in einem Falle geltend. Seit Kant kommt aber bei den Urtheilsformen noch ein vierter Gesichtspunkt in Betracht, nach dem theils einige zusammengesetzte Urtheile wie die sogenannten disjunctiven und hypothetischen Urtheile, theils eine einfache Urtheilsform mit einer zweiten Benennung, beides zusammen den sogenannten Gesichtspunkt der Relation ausmacht. Die zweite Benennung begründet keinen Unterschied und das zusammengesetzte Urtheil kann nicht mit der Unterscheidung der einfachen in gleicher Linie stehen. Wir können daher für die Unterscheidung der einfachen Urtheilsformen diesen Gesichtspunkt nicht annehmen. Ausserdem aber soll es noch ein einfaches Urtheil geben, worin die Nothwendigkeit, nicht bloss die Wirklichkeit oder Möglichkeit der Verbindung ausgesagt wird. Zu bestreiten ist es nicht, dass wenn in einem einfachen Urtheile zugleich die Nothwendigkeit der Verbindung gedacht würde, die Logik des Geschäftes, die Schlussformen zu untersuchen, und die Wissen-

schaften der Beweisführung überhoben wären. Denn sie brauchen nur lauter einfache nothwendige Urtheile zu bilden, womit die Beweisführung von selbst wegfiele. Wenn wir auch das Erstere zugeben, dass die Betrachtung der ich weiss nicht mehr wie vielen Schlussformen überflüssig ist, so halten wir doch keineswegs das Letztere für empfehlenswerth. Beweise an ihrem Orte sind den Wissenschaften nothwendig, Beweise aber in blossen Behauptungen oder Urtheilen, das, dünkt uns, ist der Wissenschaftsbildung nicht förderlich. Solche Beweise in Behauptungen sind aber die apodiktischen Urtheile, worin die Nothwendigkeit der Verbindung auch ohne allen Beweis gedacht sein soll. Unterscheidet die Logik nicht den Gedanken von seinem sprachlichen Ausdrucke, so mag es solche Urtheile, nämlich als Vorurtheile geben, sonst aber nicht. Denn dadurch, dass das Wort „nothwendig", „muss sein" im Urtheile vorkommt, wird die Nothwendigkeit der Verbindung in dem einfachen Urtheile nicht gedacht. Man denkt in demselben nur die Wirklichkeit einer Behauptung, nicht aber ihre Nothwendigkeit. Denn dazu gehört ein Grund, worin immer zwei Gedanken, sei es direct oder indirect, mit einander verbunden sind. Das Wort „nothwendig" bezeichnet den Gedanken welcher gedacht werden soll, aber nicht gedacht wird in dem einfachen nothwendigen Urtheile. Solche einfache nothwendige Urtheile sind nur unvollständig ausgedrückte, zusammengesetzte Urtheile. Der Stein fällt nothwendig, nicht weil das Prädikat „fällt" mit dem Subjekte verbunden ist, sondern weil er schwer ist und folglich das Wort nothwendig nur anzeigt, dass das Urtheil ein unvollständiger Ausdruck eines zusammengesetzten Urtheils ist. Aus diesen Gründen können wir den sonst noch gebräuchlichen Urtheilsformen keine Stellung in einer Eintheilung zugestehen, welche nur die einfachen Urtheile betrachtet.

Ausser diesen Gesichtspunkten in der Verschiedenheit der

Satzverbindungen giebt es noch einen anderen Grund ihrer Eintheilung. Die Verbindung kann nämlich sein: entweder eine Gleichstellung des Prädikats mit dem Subjekte oder eine Unterordnung des ersteren unter das letztere. Den einen Gedanken nennen wir eine Erklärung, den anderen ein Urtheil. Wenn wir erklären, so wird das Prädikat dem Subjekte gleichgestellt, wenn aber geurtheilt wird, so wird das Prädikat dem Subjekte untergeordnet. In allen Namengebungen und Benennungen ist eine Erklärung, eine Gleichstellung der Theile des Satzes. Durch diese Unterscheidung beschränken wir den oben angeführten Sprachgebrauch, wornach der Gedanke des Satzes ein Urtheil sein soll. Was sprachlich ein Satz ist, das ist ein Urtheil nur wenn die Verbindung eine unterordnende ist; eine Erklärung aber wenn sie eine gleichstellende ist. Eine Ueberordnung ist in jeder Unterordnung, des Subjekts nämlich über das Prädikat, allein das Umgekehrte findet nicht statt. Denn dies ist sprachwidrig und kann auch nicht gedacht, sondern bloss imaginirt werden.

Die Logik unterscheidet die Darstellung des Gedankens nicht von dem Inhalte des Satzes, wenn sie diesen allgemein das Urtheil nennt. Nach dieser Annahme müsste der sprachliche Ausdruck einer Begriffserklärung zu seinem Inhalte ein Urtheil haben. Wenn in einem Satze eine Begriffserklärung dargestellt wird, so muss der Inhalt dieses Satzes nach jener Lehre ein Urtheil sein, d. i. nicht die Begriffserklärung, sondern ein Urtheil ist der Inhalt des Satzes, was offenbar ein Widerspruch ist. Das Urtheil wird eine Verbindung von Begriffen genannt, eine Begriffserklärung ist aber, sprachlich dargestellt, umgekehrt eine Verbindung von Urtheilen oder ein zusammengesetztes Urtheil, woraus folgen würde, dass auch ein Urtheil eine Verbindung von Urtheilen ist, da jedes Urtheil wieder eine Verbindung von Begriffen ist. Diese Widersprüche und Verworrenheiten kommen daher, dass die Darstellung des

Gedankens nicht vom Inhalte des Satzes unterschieden wird. Aus demselben Grunde erkennt man auch, abgesehen von den inneren Gründen, warum unmöglich in einem Urtheile die Unterordnung des Subjekts unter das Prädikat gedacht wird. Denn diese Annahme widerspricht sich in ihren eignen Lehren, da in einer „Partition“ und „Disjunktion“ eines Begriffes zugleich jenes behauptet und verneint werden muss, weil doch das Eintheilungsganze den Gliedern der Eintheilung nicht untergeordnet wird. Wenn man freilich das Zusammengehörende auseinanderreisst, den Begriff und seine Funktionen, den Schluss und die Beweise, und dann in der Methodenlehre vergisst was man in der Elementarlehre behauptet hat, so kann man allerdings Alles lehren und vertheidigen, ohne die Widersprüche gewahr zu werden, welche doch darin enthalten sind.

Da die Verbindung das Ganze ist von den Bestandtheilen des Satzes, so ist sie niemals ohne ein Verbundenes. Ein Satz enthält daher einen Unterschied in sich des Subjekts von dem Prädikate, verbunden wird in ihm Unterschiedenes. Eine Einheit worin kein Verbundenes, und nichts Unterschiedliches gedacht ist, ist sprachlich ein Satz der Nichts besagt, seinem Gedankeninhalte nach aber ein Widerspruch. Man widerspricht sich, wenn man etwas verbindet und doch nichts Verbundenes darin ist. Die Einheit ohne ein Unterschiedliches ist der Widerspruch. Ein Widerspruch hat keinen gedachten Inhalt, ist ein Satz der nichts besagt. Das Gleiche, welches völlig ununterscheidbar ist, ist ein Nomen, von dem nichts ausgesagt werden kann, das nicht Subjekt einer Rede sein kann und, wenn es dies ist, sich widerspricht. Unterschiede, die gedacht und doch keine sind, sind daher auch, von der andern Seite die Sache angesehen, Widersprüche. Wenn ich das Prädikat und Subjekt unterscheide und dieser Unterschied doch keiner ist, so ist der Satz ein Widerspruch, der nichts besagt. Da alle Nomina Subjekte und alle Verba Prädikate sein können,

so ist eine Rede worin das Nennwort nicht Subjekt, das Verbum nicht Prädikat ist, keine, sie hebt durch ihren Widerspruch sich selbst auf. Setzen wir eine Rede zusammen bloss aus Nennwörtern, oder bloss aus Zeitwörtern, so ist darin Alles ohne Unterschied sich gleich und Alles ohne Gleichheit verschieden.

Gedacht wird eine solche Gleichheit und Verschiedenheit auch nicht, der Versuch sie zu denken, ist ein Widerspruch im Denken, er scheitert an dem Wesen des Denkens und wir vollziehen ihn nicht. Denn ein Widerspruch wird gar nicht gedacht, sondern ist bloss ein Versuch etwas zu denken. Er ist ein Versuch in lauter Nennwörtern oder Zeitwörtern etwas zu sagen, was unmöglich ist. Beschaffenheiten daher, die bloss sich gleich sind, sind Nomina, welche nicht Bestandtheile des Satzes sein können; Veränderungen, die bloss verschieden sind, sind Verba, die nicht Prädikate sein können. Das ununterscheidbar Gleiche widerspricht dem alten Ausdruck des Gesetzes der Identität: omne subjectum est praedicatum sui. Denn in jedem Satze ist, weil er eine Verbindung ist, ein Unterschied des Prädikats vom Subjekte. Das unvergleichbar Verschiedene ist ebenso nur im Namen verschieden, dasselbe kann in gar keinem Satze vorkommen, weder als Prädikat noch als Subjekt. In der Natur des Satzes, seinen Bestandtheilen und seiner Verbindung nach, liegt es also, dass nichts gleich ist ohne Unterscheidung und nichts verschieden ohne Vergleichung, und dass daher ein ununterscheidbar Gleiches und ein unvergleichbar Verschiedenes sich, dem Satze widerspricht. Unvermeidlich und unaufhebbar ist daher der Widerstreit zwischen dem populären Bewusstsein und einer Wissenschaftsbildung, welche um nichts als dunkle Qualitäten zu denken, nur ununterscheidbar Gleiches, oder um nichts als Veränderungen zu denken, nur unvergleichbar Verschiedenes denkt, Nomina die nicht Subjekte, Verba die nicht Prädikate sein können, woraus Sätze

folgen würden, die in dem himmlischen Reiche der metaphysischen Gedanken, aber in der Sprache nicht vorkommen können.

In der Sprache ist jedes Wort ein bestimmtes Zeichen und hat einen Sinn, den es in der Satzverbindung nicht überschreitet oder verliert, da alle Wörter bestimmte Bestandtheile des Satzes sind, dessen Verbindung und Verbundenes zusammen gehören. In der Metaphysik ist dies jedoch völlig anders. Sie kennt Wörter, die einerseits weniger als Zeichen von Etwas sind, „sinnlose Laute", oder Unmögliches bezeichnen, wie die Wörter Kraft, Vernunft, Verstand u. v. a. m., andererseits jedoch mehr als ein Zeichen von einem Gedanken, nämlich „unmittelbar Begriffe" sind, wie die Bezeichnungen Vorstellungsmassen, Entwicklung, Beschaffenheit, Zustand, Werden u. a. m. Einige haben einen fixirten Sinn, andere haben eine fliessende Bedeutung und sind deshalb wahr oder falsch, wie man es nimmt. Denn wahr sind die ersteren, wenn etwas ohne Unterschied gleich, und falsch sind sie, wenn etwas ohne Gleichheit verschieden ist; und die anderen sind wahr und falsch nach denselben beiden Gesichtspunkten, wie es einem Jeden beliebt. Die Sprache kennt weder den einen noch den andern Gesichtspunkt, ausser inwiefern sie Widersprüche enthalten, und kennt die Wörter überall nicht, welche weniger oder welche mehr als ein Zeichen von einem Gedanken sind, oder kennt sie nur als Zeichen des Unsinns. Mit dem Wesen eines Wortes und mit dem der Sätze, mit dem ganzen Wesen der Sprache steht eine solche Metaphysik einfacher und dunkler Qualitäten, oder absoluter Veränderungen in einem unaufhebbaren und perrennirenden Widerstreite. Was die reine Metaphysik denkt, widerspricht sich in der Sprache und was in dieser dargestellt wird, ist in der Metaphysik ein Widerspruch. Da aber die Sprache ihr Wesen nicht ändert, weil die Natur überhaupt in sich ein unveränderliches Wesen hat, so hört der Widerstreit

nur auf wenn die Metaphysik dieselbe Wahrheit erkennt, die in der Sprache ist. Besser ist es in der That, wenn es gar keine Metaphysik giebt als eine solche, deren ganzes Leben in dem titanischen Unternehmen besteht, das Wesen des populären Bewusstseins und der Sprache zu vernichten, oder — zu verbessern.

Wenn also in einem Satze eine Verbindung eines Subjekts mit einem Prädikate ist, so ist auch ein Unterschied da zwischen beiden, weil die Verbindung sonst ohne ein Verbundenes wäre, und wenn Wörter verschieden sind, so ist auch eine Gleichheit da, weil es sonst Wörter gäbe welche nicht Bestandtheile eines Satzes sein können. Verbindungen, welche vor allem Unterscheiden sind, sind Gedanken, welche Niemand gedacht hat; Verschiedenheiten, welche ohne Vergleichungen sind, sind Trennungen die nicht Inhalt des Denkens sein können. Demnach wird auch in den Verbindungen welche Gleichstellungen oder Erklärungen sind, wie in den Unterordnungen oder Urtheilen, ein Unterschiedliches sein, und beide immer zusammen gehören. Denken ist Unterscheiden und Verbinden, Sondern und Vergleichen. Alles Unterscheiden im Denken erstrebt Gleichheit, Alles Vergleichen erstrebt Verschiedenheit. Wir unterscheiden Alles, um das Gleiche in allem Mannigfaltigen zu erkennen, wir vergleichen Alles unter einander, um das Verschiedene zu erkennen. Das Gesetz aller Begriffsbildung ist deshalb auch sowohl das Gesetz der Gleichartigkeit als das der Verschiedenartigkeit in allem Mannigfaltigen unserer Empfindungswelt. Nur durch Unterscheidung und Vergleichung können wir daher die Welt als eine That und Offenbarung eines Gottes erkennen. Als einen Inbegriff verschiedener Arten und Individuen und als eine Einheit, worin Alles gleichartig ist, muss die Welt sich uns darstellen, worüber eine verständliche Rede Erkenntnisse mittheilen soll. Das folgt von selbst aus der Natur der Sprache. Wenn es daher auch

einfache zusammenhangslose Wesen oder Atome, wenn es auch eine absolute Verwandlung des Gleichartigen gäbe, so könnte doch Niemand darüber eine Erkenntniss ohne Widerspruch aussprechen. Denn alle Verschiedenartigkeit, die wir erkennen, beruht auf Vergleichungen, alle historischen Wissenschaften sind vergleichende, und Atome können nur Individuen von Arten sein; alle Gleichartigkeit die wir erkennen beruht auf Unterscheidungen, alle erklärenden Wissenschaften sind inductive, und Veränderungen können nur durch Wechselwirkungen bedingt gegeben sein. Atome und absolute Verwandlungen sind nichts Vernünftiges und Denkbares, sondern etwas bloss Eingebildetes, das mit keinen Bedingungen einer gegebenen Sprache besteht.

Nach seinem Wesen ist der Satz eine Verbindung unterschiedener Bestandtheile, nach ihrer Form zeigen uns die Sätze eine doppelte Verschiedenheit, indem eine Aussage bejahend, allgemein und gewiss oder das Gegentheil davon sein kann, und die Verbindung selbst eine Gleichstellung oder eine Unterordnung, der Gedankeninhalt daher eine Erklärung oder ein Urtheil ist. Hieraus ergiebt sich etwas über das innere Wesen des Erkennens selbst. Sein Gesetz ist das der Substantialität, wie das der Gleichartigkeit und der Verschiedenartigkeit in der Mannigfaltigkeit des Gedankeninhaltes. Wir untersuchen nun zweitens die Sätze nach ihrem Inhalte in den Prädikaten und Subjekten, jedoch hier natürlich nur aus einem allgemeinen Gesichtspunkte, da der besondere uns entweder in die Kenntnisse der besonderen Wissenschaften oder in die Betrachtung eines Wörterbuches führen würde, wie es für unsere Sprache endlich durch die patriotischen und nationalen Bestrebungen der beiden Grimm auch zum Nutzen der Wissenschaften erarbeitet ist. Der deutschen Philosophie gereicht es nicht wenig zum Ruhme, dass in gar vielen Artikeln dieser Wörterbücher der Name Kant als eine Auctorität für den

richtigen Gebrauch der Sprache sich findet. Deutsche Philologen kennen ihn besser als deutsche Philosophen.

Die Verschiedenheit des Inhalts in unserer Erkenntniss steht mit dem Ursprunge oder der Quelle, woher sie ist, in Verbindung. Wenn auch im Denken Unterscheiden und Vergleichen, Sondern und Verbinden mit einander bestehen, und das eine das andere als Mittel und Ziel setzt, so muss doch der erste Denkakt ein Unterscheiden sein, weil wir sonst vor allem Denken schon verbunden und folglich auch nichts verbunden hätten. Unterschieden kann aber vom Denken nur werden etwas, das es vorfindet und selbst kein Denken ist. Dies ist die Empfindung. Das erste Denken ist ein Unterscheiden in dem Mannigfaltigen der Empfindungen. Dasselbe ist ein Ununterschiedenes, aber ein Unterscheidbares. Ein solches Denken nennen wir ein Wahrnehmen oder Anschauen. „Die Anschauuung ist die unmittelbare Vorstellung oder Erkenntniss eines einzelnen Objekts.“ Wird aber das Wahrgenommene selbst wieder unterschieden und verbunden, so nennen wir dies zweite Denken das Begreifen oder Verstehen. Der Begriff ist die „mittelbare“ Vorstellung oder Erkenntniss eines Objekts. Wahrnehmung und Verstand, Anschauungen und Begriffe sind die Quellen der Erkenntnisse, die wir haben. Wenn es uns nun erlaubt ist auch einmal umgekehrt aus dem Wesen der Erkenntniss für sein Darstellungsmittel etwas zu bestimmen, so können wir die Sätze darnach eintheilen in Wahrnehmungs- und Begriffssätze, und da in einem Satze Gleichstellung oder Unterordnung sein kann, in Sätze, die zum Inhalte haben Urtheile und Erklärungen der Wahrnehmungen oder der Begriffe. Die Erklärungen sind Namenerklärungen, Benennungen der Wahrnehmung, oder Begriffserklärungen der Sache. Die Urtheile sind ebenso Begriffs- oder Wahrnehmungsurtheile. Form und Inhalt müssen aber hierbei zugleich in Erwägung gezogen werden, um darin das Wahre zu erkennen.

In den Urtheilen und Erklärungen der Wahrnehmungen und der Begriffe ist das Allgemeine, worin sie gleich sind, der Gedanke, der darin eine Erkenntniss und ein Wissen geworden ist. Diese drei Bezeichnungen: Erkenntniss, Wissen und Gedanke gebrauchen wir allgemein und jene oben angegebenen sind darin als ein Besonderes enthalten. Alle Erkenntniss ist daher zurückführbar auf zwei Quellen, auf einen doppelten Ursprung aus der Empfindung und dem Gedanken der Vernunft. Diese ist eine Erkenntnisskraft durch die Vollziehung der drei Gesetze: der Substantialität, Gleich- und Verschiedenartigkeit. Allein vollzogen werden sie in einem den Empfindungen gegebenen Inhalte. Empfindungen sind ein zuständliches Wissen, kein gegenständliches Erkennen. Ein Erkennen haben wir daher nur durch die Verbindung der Gedanken mit Empfindungen, woraus die Wahrnehmung und Anschauung, und durch Nachdenken über ihren Inhalt, die Begriffe gebildet werden. Aus den Empfindungen ist der Inhalt aller Prädikatsbezeichnungen in der Sprache, alle Verba zeigen umgekehrt auf Empfindbares zurück. Da nun nichts ausser den Empfindungen oder der Erfahrung gegeben werden kann, so sind die Prädikatsbezeichnungen die unendlichen vielen Anfänge unseres Erkennens, wodurch es nach dieser Seite hin begrenzt ist. Die Verba sind die Prädikate, welche nicht Subjekte in Wahrheit sein können. Aus den Gedanken ist aber der Inhalt aller Subjektsbezeichnungen, die Nomina weisen darauf zurück und bilden die Grenze des Erkennens nach der andern Seite hin. Allein zum Theil können sie auch Prädikate sein, und bezeichnen alsdann die Relativität zwischen den Prädikaten die nicht Subjekte sind, und den Subjekten, den Namen der selbständigen Gegenstände in oder ausser dem Gedanken, welche nicht Prädikate sein können. Solche Zwischenstellung haben die Nennwörter als Objektiva, Adverbien (welches Nennwörter sind), die Adjektiva und Numeralia und die Pronomina, die solchen Nomen

entsprechen. Allein Prädikate können sie ohne Verba nicht sein, wie diese ohne das Hinzudenken eines Subjekts nicht gebraucht werden können. Denn in der Erkenntniss ist immer wie im Satze Subjekt und Prädikat, Gedanke und Empfindung mit einander verbunden. Auch das sogenannte attributive Adjektiv ist ein prädikatives, da seine Verbindung mit einem Substantiv auf einem vorhergehenden Satze beruht. Beide Ausdrücke bezeichnen übrigens dasselbe. Attribute, Prädikate, Kategorien (im Sinne des Aristoteles) setzen Subjekte oder das selbständige Sein eines Gegenstandes der Erkenntniss voraus. In Kant's Kategorien ist schon eine Vermischung beider Bestandtheile einer verständlichen Rede enthalten.

In einem Wahrnehmungsatze ist eine bejahende und gewisse aber besondere Verbindung eines Prädikats mit einem Subjekte enthalten. Verneinungen giebt es in der Wahrnehmung nicht. Die Verneinung einer Verbindung wird nicht wahrgenommen. Die Bejahung und die Gewissheit in der Wahrnehmung gilt aber immer nur im Besondern, sowohl von dem Inhalte als für den Wahrnehmenden. Die Sinne und der Standpunkt derselben bedingen dies. Eine Gestalt, die ich als Oval wahrnehme, nimmt ein anderer nach seinem Standpunkte als einen Kreis wahr. Das Wasser das mir grün erscheint, erscheint einem Andren (als Ergänzungsfarbe) roth. Durch unseren Standpunkt sind wir verhindert die Gestalt der Erde unmittelbar wahrzunehmen, auf einem andren Planeten würde dies einem sinnbegabten Wesen nicht schwer sein. Zugleich nehmen wir nur von besondren Gegenständen etwas (eine Veränderung oder einen Zustand) wahr. Alle Urtheile und Erklärungen aus der Wahrnehmung sind daher auch bejahende und gewiss, aber nur im Besondren geltende. Darin sind sie unvollständig. Sie gelten nicht allgemein, noch wird in ihnen ein Allgemeines gedacht, und folglich können sie keine Verbindung von mehreren Subjekten enthalten. Sie sind einfache

aber unvollständige Sätze eines Subjektes mit einem Prädikate, da entweder das Subjekt unbestimmt in ihnen bezeichnet ist, wie in den unpersönlichen und den Existentialsätzen, oder das Prädikat unvollständig ist, es einer Ergänzung durch Nennwörter bedarf. Prädikate mit unbenannten Subjekten, oder Subjekte mit unvollständigen Prädikaten enthalten die Wahrnehmungssätze, die ihrer Form und ihrem Inhalte nach besondere und einzelne sind. Ihre Sammlung ist die Erfahrung.

Begriffe sind mittelbare Vorstellungen von Gegenständen. Es giebt Urtheile und Erklärungen der Begriffe. Da sie auf Vermittlungen des Verstandes beruhen, so können Begriffssätze beide Abfälle oder Verschiedenheiten der Aussage haben, sie können bejahend und verneinend, gewiss und ungewiss, allgemein und einzeln sein. Das verneinende und ungewisse Urtheil, ein Zweifel, eine Frage, ein mögliches Urtheil, sind Uebergangsformen in der Begriffsbildung von den Wahrnehmungen zu allgemein bejahenden und gewissen Aussagen. Die unbekannten Subjekte, die unvollständigen Prädikate und die besondere Form in den Wahrnehmungen wird durch die Begriffe ergänzt. Die Erklärungen und Urtheile der Begriffe enthalten daher vollständig erkannt und allgemein gültig, was in den Wahrnehmungen dies nicht ist. Da die Ergänzung aller Prädikate durch Nomina, da die Bestimmung aller Subjekte für uns durch eine Verbindung vieler Prädikate geschieht und das Allgemeine in Wahrnehmungen nicht gegeben sein kann, so beruht dies Alles auf der Begriffsbildung des Verstandes. Erklärungen und Urtheile der Begriffe, Begründungen und Folgerungen d. i. Beweise sind nur in vollständigen einfachen und zusammengesetzten Sätzen darstellbar. Dass ein Nomen eine Prädikatsstellung hat als Objektiv, Adverbium, Adjektiv, Numerale mit oder ohne Veränderung des Verbums, beruht immer auf einer Verbindung von Wahrnehmungen. Diese Verbindung kann nicht wahrgenommen, sondern nur durch den Verstand

gedacht werden. In einer Begriffserklärung werden zwei Prädikate verbunden von einem Subjekte ausgesagt, diese Verbindung ist nicht wahrgenommen. Ebenso ist es in einem Begriffsurtheil, worin ein zweites Nomen als directes oder indirectes Objektiv von einem Subjekt ausgesagt wird. Dasselbe kommt in den Beweisen vor, welche zusammengesetzte Sätze sind, die übrigens auch blosse Sammlungen von Wahrnehmungen, wie in einer Beschreibung und Erzählung, enthalten können, jedoch alsdann ebenso unvollständig und unbestimmt sind wie jede einzelne Wahrnehmung. In diesen Sammlungen sind doch keine Verbindungen der Subjekte enthalten. Da wir dies hier nicht weiter ausführen können, so wollen wir nur noch etwas Allgemeines schliesslich hinzufügen.

Von dem besonderen Inhalte in der Wahrnehmung und den Begriffen abgesehen, giebt es drei Verbindungsarten im Denken. Die Gleichstellung, die Unterordnung und die zusammengesetzten Sätze, wie die Begründungen und Beweise, worin indess nur insofern eine dritte Denkform ist, als in einem Begriffssysteme das Gesetz der Verschiedenartigkeit in dem Mannigfaltigen nothwendig angewandt wird, ausserdem aber nur eine Wiederholung der ersten beiden Verbindungsarten. Diese Verbindungsarten stehen mit der Ontologie des Erkennens im Zusammenhange. Was wir erkennen und wie wir erkennen, stimmt in der Wahrheit überein oder diese Uebereinstimmung ist die Wahrheit. Denn sie ist in den Dingen das selbständige Sein, welches erkennbar und erkannt ist, und ist im Erkennen das Denken, welches mit seinem Gegenstande, wie er ist, übereinstimmt. Die Verbindung der Gleichstellung ist das Gesetz der Substantialität in den Dingen, die der Unterordnung ist das Gesetz der Wirksamkeit in ihnen, die der Verschiedenartigkeit aber ist das Gesetz der Welt, worin eine Gemeinschaft des Zusammenbestehens und der Wechselwirkung der verschiedenartigen Dinge gedacht wird. Ihre Vielheit ist eine Verschiedenartigkeit,

ihr Leben eine Gemeinschaft der Wechselwirkung. Eine Welt ohne eine Gemeinschaft des Zusammenbestehens und der Wechselwirkung verschiedenartiger Dinge ist keine Welt, sondern das zufällige Zusammenkommen von Atomen oder der unvermeidliche Schein der Vielheit in einer Reihe absoluter Veränderungen. Ontologisch kann es keine Beweisführung geben, wenn das Gesetz der Verschiedenartigkeit keine Gültigkeit hat. Denn alle directe Beweisführung setzt eine indirecte voraus, diese aber eine Gewissheit in Prämissen aus den Wahrnehmungen und Verstandesbegriffen, und mithin Wahrheit in der Erfahrung und im Verstand, die unmittelbar gewiss ist. Fehlt diese, in den Wahrnehmungen, weil sie uns, nicht in einzelnen Fällen — was niemals bestritten worden ist — sondern allgemein und unvermeidlich täuschen, und im Verstande, weil er unvermeidlich sich widerspricht wenn er die Erscheinung denkt, so ist keine Beweisführung möglich, weil ontologisch es keine Welt giebt. Denn eine Verschiedenartigkeit ist ein Schein, wenn es Atome oder eine absolute Verwandlung giebt, da alsdann die Verschiedenartigkeit nur der Schein der Substantialität in der Wahrnehmung ist. Jede Logik ist daher bedingt durch eine bestimmte Ontologie, wie jede gegebene Ontologie nur mit einer Methodenlehre der Wissenschaften besteht.

In einem Satze worin eine Gleichstellung ist, ist die Gültigkeit einer Ontologie vorausgesetzt. Darin ist angenommen, dass die Gegenstände ein selbständigds Sein haben in den Erscheinungen; denn sonst ist ein solcher Satz eine unverständliche Rede. Das Subjekt wird in allen Prädikaten sich gleich gedacht, weil die Gegenstände ein selbständiges Sein haben. In der Unterordnung im Satze ist die Ontologie angenommen: dass die Dinge unerschöpfbare wirkende Kräfte sind. Alle Prädikate werden im Urtheile dem Subjekte untergeordnet. Durch die untergeordneten Prädikate wird das Vermögen des Subjekts nicht erschöpft. Von ihm wird beständig etwas prädicirt und

alle Prädikate erschöpfen im Urtheile das Subjekt nicht. Unerschöpflich wirken die Kräfte der Dinge. Wenn es nicht wahr wäre, gäbe es keine Urtheile oder, was ganz dasselbe ist, ordnete das Urtheil die Subjekte den Prädikaten unter. Dann wären sie Prädikate der absoluten Verwandlung oder des zufälligen Confluxes von Atomen. Wenn es aber eine Mehrheit von Subjekten in der Sprache giebt, so setzt eine Rede eine Welt voraus. Jede Sprache ist eine Welt und hat einen Kosmos. Die Subjekte werden als Elemente oder auch als Individuen einer höheren Ordnung gedacht durch das Gesetz der Verschiedenartigkeit. Denn ohne Arten ist das nicht möglich. Die Art (species) ist in den Dingen ihre Idee. Die Menschenart ist die Idee der Menschheit. Was ausartet, verliert seine Idee. Aber die Art hat individuelle Lebensformen, Variationen in sich. Innerhalb ihres Variationskreises ist sie bestrebt immer andere Individuen hervorzubringen; denn sie hat ein unerschöpfliches Vermögen, und jedes Individuum ist eine neue Offenbarung derselben. Von der Realitat der Arten und ihrer Variationsfähigkeit in sich hängt der Begriff der Welt ab, ohne den die vergleichenden und historischen Wissenschaften bloss ein nominalistisches Erkennen ausbilden, worin Nomina vorkommen, die nicht Subjekte sein können, und daher allerdings sinnlose Laute sind, womit sich die beschäftigen mögen, die daran ein Vergnügen finden, leere Worte aneinanderzuhäufen. Die Gemeinschaft und das Zusammenbestehen der Subjekte in einer höheren in sich begrenzten Einheit und Ordnung ist die Welt. Jede Sprache kennt sie und setzt sie voraus in ihrem Periodenbau. Das ist das Kosmische in der Sprache, ein System von Begriffen in der Logik, eine Welt von Dingen an sich in der Metaphysik. Auf diese Weise stehen die ontologischen Gesetze unsers Erkennens mit der Sprache und der Logik in Verbindung.

Damit wir aber nicht transscendent werden, bemerken wir,

das die Wahrheit in unserm Erkennen einen doppelten Ausdruck hat, weil in ihm die Wahrnehmung und der Verstand, Anschauungen und Begriffe geschieden sind. Nicht leer aber blind sind die Anschauungen; denn blind wird genannt: wer nicht sieht, aber auch das, wodurch wir nicht sehen können; nicht voll von Widersprüchen aber leer sind die Begriffe für sich, wodurch wir sehend werden. Aus diesem Grunde hat für unser Erkennen die Wahrheit einen doppelten Ausdruck, in dem selbständigen Sein der Dinge, welche erkennbar sind, und in dem Erkennen, welches mit seinem Gegenstande übereinstimmt. Von der Wahrheit in den Dingen handelt die Ontologie, von der Wahrheit im Erkennen oder den Methoden des Erkennens handelt die Logik. Die Natur- und die Moralphilosophie sind die Ontologie der Natur- und der historischen Wissenschaften. Da die Wahrheit aber die Uebereinstimmung ist des Wissens mit seinem Gegenstande und des Gegenstandes mit dem Wissen, so ist sie das Ganze, das in seinen Theilen wirklich ist, wie die Verbindung in den verbundenen Bestandtheilen des Satzes, und kann daher weder bloss in einem Theile wirklich sein, dem der andere nur untergeordnet wäre, noch kann sie selbst ein dritter Theil sein, so wenig wie die Copula im Satze dies ist. Die Wahrheit als ein dritter Theil ist der blendende Schein im populären Bewusstsein, welcher das Sein mit dem Wissen vom Gegenstande verbinden soll. Als ein dritter Theil in der Uebereinstimmung oder dem Ganzen erzeugt sie im populären Bewusstsein, zugleich aber auch in der Wissenschaft unvermeidliche Täuschungen und Widersprüche, weil dieser dritte Theil ein Mittleres zwischen dem Wissen und seinem Gegenstande sein muss und daher bald in dem einen als ein Gegenstand, dann in einem andern als ein Wissen erscheint. Solche Täuschungen liegen bloss in der Meinung, die Wahrheit sei ein dritter Theil in der Uebereinstimmung, was unmöglich und daher auch nicht wirklich, sondern bloss einge-

bildet ist. Das Sein und das Wissen sind in der Wahrheit in Uebereinstimmung, wenn im Erkennen der Begriff des Seins gültig und anwendbar ist vom Gedachten und der Begriff des Erkennens auf die Gegenstände anwendbar ist, sie also ein erkennbares Wesen haben. Die Wahrheit aber ist an sich in beiden Ausdrücken dieselbe, diese vollkommene Wahrheit ist Gott, der Sachgrund der Welt, in den Dingen, ihren Zeichen und Begriffen.

Drei Ansichten über das Wesen der Materie.

An den Körpern nehmen wir dreierlei wahr, sinnliche Beschaffenheiten, räumliche Ausdehnung und Bewegung. Die Materie kann daher aufgefasst werden als ein Inbegriff sinnlicher Beschaffenheiten, als das im Raume Ausgedehnte und als das Bewegliche. Indem die eine oder die andere dieser Bestimmungen als das Wesen der Materie gedacht wird, ergeben sich hieraus drei mögliche Ansichten über die Materie. Die sinnlichen Beschaffenheiten wie Ton, Farbe, Wärme sind für sich nur Erscheinungsweisen der Materie für die Sinne. Die Materie ist nur eine Erscheinung, wenn sie wesentlich nichts anderes ist als ein Inbegriff sinnlicher Beschaffenheiten. In dieser Weise fasst der Idealismus oder der Spiritualismus sie auf, nach dessen Meinung die Materie die Erscheinung, der Geist aber das Wesen aller Dinge ist. Wenn aber die Materie nicht bloss eine Erscheinung sondern selbst ein Sein an sich ist, so besteht ihr Wesen entweder in ihrer räumlichen Ausdehnung und Gestalt oder in bewegenden Kräften, wodurch die materiellen Erscheinungen bedingt sind. In der räumlichen Ausdehnung und Gestalt besteht die Körperlichkeit der Materie. Denn die Materie ist körperlich sofern sie einen Raum erfüllt und dadurch eine bestimmte Gestalt erhält. Wir nennen daher die Ansicht, welche die Materie als die ausgedehnte Substanz

auffasst, die corpusculare. Die dritte Ansicht über das Wesen der Materie, die dynamische, geht davon aus, dass die Materie das Bewegliche im Raume ist. Sie nimmt an, dass die Materie als das Bewegliche im Raume nicht gedacht werden könne ohne dass sie selbst als das Subjekt bewegender Kräfte bestimmt wird. Die dynamische Ansicht betrachtet die Materie als das Bewegliche mit bewegender Kraft.

Bei der Erklärung des Begriffes der Materie kommt aber ausserdem noch die Frage in Betracht ob die Materie eine Erscheinung einer Vielheit oder einer Einheit des Seienden ist und in welchem Zusammenhange beide, die Vielheit und die Einheit des Seienden zu einander stehen. Die drei verschiedenen Ansichten über das Wesen der Materie begreifen daher zugleich verschiedene Modificationen oder Interpretationen in sich, je nachdem man die obigen Fragen beantwortet. Jede Ansicht vom Wesen der Materie kann daher auch atomistisch aufgefasst oder interpretirt werden, wenn man die obigen Fragen im Sinne der Atomenlehre entschieden hat. Denn die Atome, die einfachen Wesen, oder Substanzen, deren Vielheit man annimmt, können unendlich kleine Körper oder geistige Wesen, Monaden, oder auch Subjekte bewegender Kräfte sein. Denn in der Annahme einer Vielheit des Seienden liegt für sich ebenso wenig wie in der Annahme der Einheit des Seienden eine Erklärung von dem Wesen des Seienden, die aus einer anderen Untersuchung stammt als die Annahme von der Vielheit und Einheit des Seienden. Wir können daher auch die Atomenlehre, welche nur ein Urtheil über die Existenz der Materie fällt, nicht als eine besondere Ansicht von dem Wesen der Materie gelten lassen, da sie nur eine Modification der Ansichten über das Wesen der Materie oder der Dinge überhaupt enthält. Bei der Darstellung der drei Ansichten über das Wesen der Materie, welche wir hier nach ihren Grundzügen zu geben beabsichtigen, werden wir aber zugleich die

Frage nach der Vielheit und Einheit des Seienden, welches der Materie zu Grunde liegt, und demnach auch die atomistische Interpretation jener Ansichten mit in Betracht ziehen.

I.

Die idealistische Ansicht von dem Wesen der Materie.

Der Idealismus sieht die Materie als die Erscheinung, den Geist aber als das Wesen aller Dinge an. Er kennt nur materielle oder körperliche Erscheinungen und nur geistige Substanzen. Der Begriff des Geistes fällt mit dem Begriffe der Substanz, der Begriff der Materie mit dem der Erscheinung zusammen. Die Materie ist nur ein Inbegriff von Erscheinungen.

Wenn wir diese Annahmen vorläufig zugeben, so wird der Idealismus erklären müssen, wie geistige Substanzen körperlich, wie überall der Geist als Materie erscheinen kann. Obgleich nur geistige Substanzen existiren sollen, so nehmen wir doch ausser uns direct weder geistige Wesen noch geistige Thätigkeiten, sondern nur körperliche und materielle Erscheinungen wahr. Die geistigen Substanzen sollen in der Natur überall vorhanden sein, aber nirgends offenbaren sie sich direct nach ihrer geistigen Natur, sondern überall bringen sie Erscheinungen hervor, welche ihren Substanzen völlig ungleichartig sind und mehr dazu dienen, diese Substanzen zu verhüllen und zu maskiren, als zu offenbaren und zu enthüllen. Jedenfalls erscheint es uns räthselhaft und verwunderlich, dass die geistigen Substanzen in ihrem Wesen so wenig entsprechender Weise als Materie und körperlich erscheinen. Der Idealismus muss daher

uns eine Erklärung darüber geben, wie die Materie eine Erscheinung geistiger Substanzen sein kann.

Dies Problem meint der Idealismus lösen zu können durch die Annahme, dass es unendlich verschiedene Stufen des geistigen Daseins geben könne. Diese Annahme steht offenbar mit der Erfahrung in Uebereinstimmung, welche uns im Menschengeschlechte und in dem Thierreiche unendliche verschiedene Grade der geistigen Entwicklung zeigt. Demgemäss werden wir auch einen niedrigsten Grad der geistigen Entwicklung annehmen können. Er wird da stattfinden, wo die geistigen Substanzen noch in einem völlig traumartigen und bewusstlosen Zustande sich befinden. Eine geistige Substanz in dem niedrigsten Grade der Entwicklung, wo diese noch überall nicht, oder kaum stattgefunden hat, kann sich uns äusserlich nicht als geistiges Wesen zu erkennen geben, da es selbst noch zu keiner Wirklichkeit gelangt ist und erscheine uns daher nicht als Geist sondern als Materie. Die Materie sei daher die Erscheinung des niedrigsten Grades geistiger Entwicklung, sie sei der blinde bewusstlose Geist. Die Materie erscheint uns todt, leblos, weil die geistige Substanz, welche ihr zu Grunde liegt auf der niedrigsten Stufe der Entwicklung sich befindet. Auf einer höheren Stufe stelle sie sich als lebendige, dann als beseelte Materie und endlich im Menschen als selbstbewusster Geist dar. Der Mensch, welcher in tiefe Ohnmacht verfällt, zeigt keine Spur des Bewusstseins und der willkürlichen Bewegung und er erscheint uns als blosse Materie. Im Samen der Pflanzen sehen wir noch kein Leben, im Ei der Thiere noch keine Seele. Und doch sind die geistigen Principien hier vorhanden, denn sie treten in den höhern Graden der Entwicklung wahrnehmbar hervor. So sei es auch in der unorganischen, in der blossen Materie, sie sei nur der erstarrte, der blinde, der bewusstlose Geist, der uns deshalb auch nicht als Geist, sondern gleichsam selbstverständlich nur als Materie erscheinen kann. Das, was

auf den höheren Stufen der Entwicklung als geistiges Wesen sich uns darstellt, ist auch schon auf den niedrigsten Stufen und auch in dem ersten Grade der Entwicklung vorhanden, erscheint uns hier aber als blosse Materie. Der Idealismus sucht demnach alle verschiedenen Existenzformen zurückzuführen auf graduelle Verschiedenheiten des geistigen Daseins. Geist und Materie sind nur graduell verschieden, die Materie ist nur der niedrigste Grad des geistigen Dasein. Hierin gleicht der Idealismus dem Materialismus, der gleichfalls Alles auf Gradunterschiede reducirt und den Geist nur als den höchsten Grad in der Organisation der Materie betrachtet, während der Idealismus die Materie als den niedrigsten Grad der geistigen Entwicklung auffasst. Beide Auffassungsweisen gehen in einander über, weil beide nur einen Gradunterschied zwischen Geist und Materie kennen.

Lässt man nun diese Erklärungsweise auch gelten, so giebt es Grade der geistigen Entwicklung doch offenbar nur deshalb, weil und wenn der Geist in seiner Entwicklung gehemmt, retardirt und festgehalten wird, und der Idealismus muss daher angeben, woher die Hemmung stammt, welche es bewirkt, dass es verschiedene Grade der geistigen Entwicklung giebt und welche namentlich bewirkt, dass die geistigen Substanzen auf der ersten Stufe ihrer Entwicklung gehemmt und festgehalten werden, worin der Grund liegt, weshalb sie uns als Materie erscheint.

Wenn der Idealismus sich als Einheitslehre gestaltet und demnach annimmt, dass alle Dinge in der Welt nur verschiedene Stufen in der Entwicklung einer und derselben geistigen Substanz sind, so kann die Hemmung, wodurch die verschiedenen Grade in der Entwicklung entstehen, nur aus dem Geiste selbst stammen, der sich entwickelt. Die Hemmung, welche bewirkt, dass der Geist als todte, lebendige und beseelte Materie erscheint, ist eine nothwendige Selbsthemmung des sich

entwickelnden Geistes. Dies hat auch der Idealismus als Einheitslehre angenommen, da keine andere Annahme in ihm statthaft ist. Indess der Begriff dieser nothwendigen Selbsthemmung des sich entwickelnden Geistes ist ein Widerspruch in sich selbst. Der Geist, welcher seine Entwicklung nothwendig selbst hemmt, kann zu gar keiner Entwicklung gelangen, da wenn sie stattfinden und sich vollziehen, sie zugleich gehemmt und aufgehoben werden soll. Der Idealismus kann daher ohne sich selbst in seinen Begriffen zu widersprechen, nicht erklären woher die Hemmung kommt, welche es bewirkt, dass uns der Geist nicht als Geist, sondern als Materie erscheint. Die Erklärung, welche der Idealismus von dem Begriffe der Materie giebt, enthält demnach einen Widerspruch in sich, den der Idealismus von seinem Standpunkte ohne dass er seine Grundbegriffe ändert, nicht lösen kann.

Wenn der Idealismus sich als Vielheitslehre, als Monadologie gestaltet, und demnach annimmt, dass es eine Vielheit geistiger Substanzen giebt, so scheint es kann die Hemmung daraus erklärt werden, dass die viele geistigen Wesen sich gegenseitig in ihrer Entwicklung hemmen und dadurch bewirken, dass sie sich gegenseitig als Materie, körperlich erscheinen. Aber auch diese Erklärungsweise ist in dem Idealismus unzulässig. Denn geistige Wesen sind und leben nur in sich, in ihrem Bewusstsein, sie vermögen nur immanente und reflexible nicht aber transeunte Thätigkeiten auszuüben. Geistige Wesen können sich gegenseitig in ihrer Entwicklung nicht hemmen, weil sie nicht aufeinander wirken können. Es würde also auch hier nur nachbleiben anzunehmen, dass alle geistigen Substanzen nothwendig in ihrer Entwicklung sich selbst hemmen, wodurch der obige Widerspruch nur soviel mal sich wiederholen würde, als geistige Substanzen angenommen werden. Der Idealismus kann also überall ohne einen Widerspruch zu be-

gehen, nicht erklären, woher die Hemmung stammt, welche es bewirkt, dass der Geist als Materie erscheint.

Da nun die Hemmung, welche bewirkt dass gewisse geistige Substanzen uns als Materie erscheinen, aus ihnen selbst sich nicht erklären lässt, so muss etwas ausser den geistigen Substanzen vorhanden sein, welche diese in ihrer Entwicklung hemmt, und dadurch die Erscheinung der Materie bewirkt. Durch diese Annahme aber würde der Idealismus sich selbst aufheben. Denn das Seiende, was ausser den geistigen Substanzen vorhanden ist und sie in ihren Entwicklungen hemmt, kann nicht selbst bloss eine Erscheinung des Geistes sein, sondern muss selbst eine Substanz sein. Diese Substanz würde die Materie sein. Damit sie als Erscheinung erklärt wird, muss sie selbst als Sein an sich, als ein objektives und substantielles Sein angenommen werden. Die Materie lässt sich demnach nicht bloss als eine Erscheinung geistiger Substanzen auffassen, ohne dass sie selbst als eine Substanz gedacht wird, welche diesen Erscheinungen zu Grunde liegt und sie selbst mit hervorbringt.

Hieraus ergiebt sich nun zugleich, dass die Annahmen von denen der Idealismus ausgeht, nicht richtig sein können. Aus den körperlichen Erscheinungen schliesst er direct auf geistige Substanzen. Dieser Schluss ist ein Fehlschluss. Aus den Erscheinungen schliessen wir mit Recht auf Substanzen, die den Erscheinungen zu Grunde liegen und sie hervorbringen. Aber Erscheinungen und Substanzen müssen sich entsprechen, da sie zusammengehören. Aus den Erscheinungen erkennen wir die Substanzen, aus den Substanzen aber erklären wir die Erscheinungen. Die wahrgenommenen Erscheinungen sind ein Erkenntnissgrund von dem Dasein und den Eigenschaften der Substanzen, diese aber sind der Sachgrund für die Entstehung der Erscheinungen. Es würde überall keine Wahrheit in der Natur sein, wenn die Erscheinungen und ihre Substanzen sich nicht

entsprechen. Dann würde in den Erscheinungen kein Erkenntnissgrund für die Substanzen und in diesen kein Sachgrund für die Erscheinungen liegen. Sind körperliche Erscheinungen uns gegeben, so können wir daraus direct nicht auf geistige, sondern nur auf ihnen entsprechende materielle Substanzen schliessen. Geistige Substanzen können überall nicht körperlich erscheinen. Erscheinen diese Substanzen körperlich, so müssen sie ausser ihrer geistigen Natur eine materielle Seite haben, wodurch sie die körperliche Erscheinung hervorbringen. Es ist möglich, dass alle Substanzen, die den Erscheinungen zu Grunde liegen, für sich selbst geistige Wesen sind; bringen sie aber körperliche Erscheinungen hervor, müssen sie auch zugleich materielle Substanzen sein. Denn das Körperliche kann nicht geistig und das Geistige nicht körperlich erscheinen, weil Erscheinung und Substanz sich entsprechen müssen und zwischen dem Geiste und der Materie kein Gradunterschied stattfindet. Weder kann die Materie der niedrigste Grad des geistigen Daseins, noch der Geist der höchste Grad in der Organisation der Materie sein. Dies wird auch durch die Erfahrung bestätigt, da alles Körperliche nur äusserlich nicht aber innerlich, alles Geistige aber nur innerlich nicht aber äusserlich direct wahrnehmbar ist. Das Wahrnehmungsgebiet der äusseren Sinne erstreckt sich nicht auf die Wahrnehmung geistiger Thätigkeiten und das Wahrnehmungsgebiet der inneren Sinne, des Selbstbewusstseins erstreckt sich nicht auf die Wahrnehmung körperlicher Vorgänge. Es ist daher unmöglich sowohl dass geistige Substanzen körperlich und dass materielle Substanzen geistig erscheinen. Mit der Erfahrung stimmt nur die Annahme überein, dass es entweder verschiedene materielle und geistige Substanzen giebt, welche den entsprechenden Erscheinungen zu Grunde liegen oder dass alle Substanzen zwei verschiedene Erscheinungsweisen haben und daher zugleich Geist und Materie sind. Bloss geistige oder bloss materielle Substanzen kann es

nicht geben, theils weil das Wahrnehmungsgebiet unserer Sinne und des Selbstbewusstseins ausser einander liegen, theils aber weil Substanz und Erscheinung sich entsprechen müssen.

Der Idealismus behauptet nun freilich ausserdem noch, dass es in der Natur der Sinne liege, dass sie Alles, was sich ihnen repräsentirt als ein körperliches und materielles wahrnehmen und dass demnach wenn zwei geistige Substanzen einander wechselseitig Objekt ihrer Anschauung werden, sie sich gegenseitig als Körper erscheinen ohne dies zu sein. Die Materie und die Körperlichkeit sei daher nur eine Erscheinungsweise unserer Sinne, deren Natur oder Energie es sei Alles als eine materielle und körperliche Erscheinung aufzufassen, ohne dass dieser Erscheinung etwas Entsprechendes an sich vorhanden sei. Allein in dieser Hypothese wird angenommen, dass geistige Wesen für einander Objekte ihrer sinnlichen Anschauung werden können. Dies ist aber unmöglich. Denn sie vermögen nicht gegenseitig auf ihre Sinne einzuwirken, da sie keine bewegende Kräfte, sondern nur reflexible und immanente Thätigkeiten besitzen. Wenn es auch in der Natur unserer Sinne liegen sollte, dass Alles was wir durch sie wahrnehmen uns als körperlich und materiell erscheint, so muss hiervon doch zugleich ein Grund in dem Gegenstande liegen, den wir in einer solchen Erscheinungsweise auffassen. Denn kein Sinn wirkt spontan, sondern nur auf äussere Erregung, folglich muss auch in dem Gegenstande, der auf die Sinne einwirkt und sie dadurch zur Empfindung, Anschauung und Wahrnehmung bestimmt, ein Grund liegen warum er den Sinnen körperlich und materiell erscheint. Wenn dieses aber der Fall ist, so ist die Materie zugleich objektiv als eine Substanz vorhanden, welche ihren Erscheinungsweisen in den Sinnen zu Grunde liegt und diese Erscheinungsformen in den Sinnen hervorbringt.

II.

Die corpusculare Ansicht über das Wesen der Materie.

Die zweite Ansicht über das Wesen der Materie geht davon aus, dass die Materie eine Substanz ist, deren wesentliche Eigenschaft in ihrer räumlichen Ausdehnung und Gestalt liege. Die Körperlichkeit soll das Wesen der Materie ausmachen. Diese Auffassungsweise findet sich in der corpuscularen Atomistik, welche die Atome als unendlich kleine nicht sinnlich wahrnehmbare Körper betrachtet, die sich durch ihre Grösse und ihre Gestalt von einander unterscheiden. Einige meinen, dass alle Atome Kugeln sind, Andere glauben, dass sie eine eckige Gestalt haben, während der Gründer der Atomistik Demokrit annahm, dass es einfache Körper, Atome von allen möglichen Gestalten gäbe. Dieselbe Ansicht vom Wesen der Materie enthält der Cartesianismus, welcher die Materie für die ausgedehnte Substanz erklärt. Innerhalb der Schule des Cartesius bildete sich diese Auffassungsweise aber als Einheitslehre aus, indem man die wahrnehmbaren Körper nur als Modifikationen, Einschränkungen der unendlichen Ausdehnung einer und derselben Substanz auffasste. Der eine unendliche Weltkörper ist wie ein Atom, wie ein Individuum als absolutes Maximum der Ausdehnung einer untheilbaren Substanz, deren Modifikationen die sichtbaren Körper sind, welche ausser in unserer Imagination kein selbständiges Dasein haben sollen. Die corpusculare Auffassung vom Wesen der Materie ist daher sowohl als Vielheits- wie als Einheitslehre aufgestellt worden. Jene sieht die wahrnehmbaren Körper als Zusammensetzungen einfacher Körper, der Atome an, diese betrachtet die sichtbaren Körper nur als Modifikationen einer einzigen Substanz von unendlicher Ausdehnung.

Lassen wir nun diese Annahme über das Wesen der Materie gelten, so müssen die Erscheinungen der Materie, soweit sie Objekt der sinnlichen Wahrnehmung ist, aus ihrer Substantialität, ihrer Körperlichkeit erklärt werden. Die Materie als Erscheinung ist ein Inbegriff sinnlicher Qualitäten. Die sinnlichen Qualitäten lassen sich aber nicht aus der Körperlichkeit der Materie, ihrer Ausdehnung und Gestalt ableiten, denn die Materie, deren Wesen in der körperlichen Ausdehnung und Gestalt liegen soll, hat gar keine Qualität. Ob man sie als Einheit oder Vielheit des Seienden denkt, die bloss körperliche Materie ist qualitätlos, alle ihre möglichen Verschiedenheiten bestehen nur in quantitativen Differenzen. In ihr liegt daher kein Grund für ihre Erscheinung in den Sinnen, daher gelten innerhalb der corpuscularen Theorie alle sinnlichen Qualitäten, deren Inbegriff die Materie für die Sinne ist, als ein blosser Schein in den Sinnen. Dieser Schein täuscht uns, wenn wir aus ihm auf Qualitäten der Materie schliessen wollten. Eine Sache wird aber nicht dadurch erklärt, dass man sie für einen Schein ausgiebt. Schein ist etwas anderes als Erscheinung. Die Erscheinung hat einen Grund in der Sache, welche erscheint, der Schein aber nicht, er ist daher eine Täuschung, sobald wir ihn in der Sache, welche erscheint, für begründet ansehen. Ohne Zweifel sind die sinnlichen Qualitäten eine Erscheinung, da jeder Sinn in seiner Weise, nach seiner Energie, jegliche Erregung empfindet. Es giebt daher so viele Erscheinungsweisen als wir Sinne haben, denn jedem Sinn erscheint die Materie in einer anderen Qualität. Diese fünffachen Erscheinungsweisen liegen ausserdem auseinander, da kein Sinn die Qualitäten, wie die Materie einem anderen Sinne erscheint, empfinden kann. Indess diese Qualitäten sind Erscheinungen, da ihre Entstehung durch die verschiedene Erregung der Sinne bedingt ist, sie sind kein blosser täuschender Schein in den Sinnen, wofür sie von der corpuscularen Theorie

ausgegeben werden, weil sie aus der blossen Körperlichkeit der Materie sich nicht erklären lassen.

Der Idealismus kann die Materie als eine Substanz, die corpusculare Theorie kann umgekehrt die Materie als Erscheinung nicht erklären. Sie kann nicht erklären, wie wir überhaupt im Stande sind vermittelst der Sinne die Materie als einen Gegenstand wahrzunehmen. Die räumliche Ausdehnung, die körperliche Materie für sich können die Sinne überall nicht wahrnehmen, sie ist nur ein Objekt der Gedanken. Dies sind nicht nur die körperlichen Atome, sondern ist auch das gesammte körperliche Universum, wenn es als die Modifikationen einer Substanz von unendlicher Ausdehnung gedacht wird. Wir nehmen keine ausgedehnte Substanzen wahr, sondern nur eine Ausdehnung sinnlicher Qualitäten, des Weissen, Gelben, Harten, Weichen, Warmen, Kalten. Abgesehen von diesen Qualitäten, welche das Objekt der Empfindung der Sinne sind, vermögen die Sinne Ausdehnung, Gestalt, Körperlichkeit nicht wahrzunehmen. Da nun objektiv die körperliche Materie als Substanz weder diese noch irgend welche Qualitäten besitzt, so kann die corpusculare Theorie die Materie als Erscheinung oder als Gegenstand möglicher Anschauung nicht erklären.

Man wird freilich entgegnen, dass doch die qualitätslosen Körper einen Eindruck auf die Sinne machen könnten, und dass die Sinne alsdann vermöge der ihnen eingebornen Natur aus sich selbst die Scheinwelt der Qualitäten, deren Inbegriff die gegebene Materie ist, hervorbringen könnten. Indess abgesehen davon ob die Sinne wirklich eine solche spontane Naturkraft besitzen, dass sie allein aus sich selbst jene qualitative Scheinwelt hervorbringen können, die damit zugleich in gar wunderbarer Weise zu einer inneren Erscheinungswelt der Seele werden würde, so würde doch, selbst wenn man diesen Idealismus, der die gegebene Materie zu einer inneren Erscheinung der Seele macht, die in ihren Sinnen sich selbst leuchtend, tönend

u. s. w. wahrnehmen würde, passiren lässt, vorher erst zu erklären sein wie eine bloss körperliche Materie, bestehe sie aus Atomen oder nicht, auf die Sinne einen Eindruck machen kann. Die Sinne vermögen diese Materie freilich nicht wahrzunehmen und doch soll sie auf die Sinne einen Eindruck machen. Einen Eindruck auf die Sinne wird sie jedenfalls nur machen können durch Bewegung, da das blosse Dasein keinen Eindruck macht. Um die sinnlichen Qualitäten, die Materie als gegebene Erscheinung zu erklären, muss daher nachgewiesen werden wie eine bloss körperliche Materie in Bewegung kommen kann. Denn dies versteht sich keineswegs von selbst, da in bloss ausgedehnten Substanzen die Bedingungen für ihre Beweglichkeit nicht zu liegen scheinen, weil die Ausdehnung an sich nur ein zuständliches Sein ist, welches indifferent gegen alle Bewegung und Veränderung sich verhält. Wie auf einem Gemälde eine Bewegung nicht vorstellbar ist, so scheinen auch in einer materiellen Welt, deren Substanzen in der Ausdehnung und Körperlichkeit ihr Wesen haben, die Bedingung für die Bewegung derselben zu fehlen. Bewegende Kräfte können sie ohne Zweifel nicht besitzen. Denn bewegende Kräfte sind Qualitäten. Die körperlichen Atome und ausgedehnten Substanzen sind aber qualitätslos. Hätten sie überdies bewegende Kräfte, so würde es sehr fraglich sein ob in diesen Qualitäten oder in der Körperlichkeit, der Ausdehnung und Gestalt das Wesen der Materie liegt. Wir vermögen daher nicht einzusehen, wie in den Atomen und Substanzen, welche in sich qualitätslos sind, Bedingungen für ihre Bewegung liegen. Die corpusculare Theorie hat daher auch von jeher angenommen, dass die Bewegung entweder durch ein wunderbares Eingreifen Gottes oder durch einen objektiven ebenso wunderbaren Zufall in der Körperwelt entstehe. Die Bewegung der Körperwelt erscheint als ein beständiges Wunder, weil in der That in bloss ausgedehnten Substanzen die Bedingungen für die Be-

wegung fehlen. Werden die ausgedehnten Substanzen als Atome d. i. als absolute Minima der Ausdehnung gedacht, die in ihnen nicht grösser und nicht kleiner werden kann als sie einmal ist, so leisten sie wegen ihrer völligen Unveränderlichkeit auch einen absoluten oder unüberwindlichen Widerstand gegen jede Bewegung und können daher durch keine bewegende Kraft in Bewegung gesetzt werden. Nimmt man aber keine Atome an und folgt der cartesianischen Auffassung, so erscheint andererseits die Passivität der bloss ausgedehnten Materie der Art, dass sie gar keinen Widerstand gegen irgend welche Bewegung zu leisten vermag, denn in der Ausdehnung liegt nur die totale Indifferenz gegen alle Bewegung und gar kein Widerstreben gegen dieselbe. Eine qualitätslose Köperwelt, die keine bewegende Kräfte sondern nur Ausdehnung und Gestalt besitzt, mag immerhin durch irgend einen Zufall oder durch ein Wunder in Bewegung gerathen sein, Bedingungen für die Entstehung derselben in dieser Körperwelt giebt es nicht.

Die corpusculare Theorie über das Wesen der Materie erscheint uns daher in zwei Punkten mangelhaft, da sie weder die Möglichkeit der Bewegung in der Körperwelt noch die Materie als Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung aus ihren Grundanschauungen zu erklären weiss.

III.

Die dynamische Ansicht über das Wesen der Materie.

Die dritte Ansicht über das Wesen der Materie nennen wir die dynamische. Die Bewegung im activen und passiven Sinne macht das Wesen der Materie aus. Sie ist das Beweg-

liche mit bewegender Kraft. Die Materie als Inbegriff sinnlicher Qualitäten ist die Materie als gegebene Erscheinung der Sinne. Die ausgedehnte Materie ist die Materie der Geometrie. Die bewegliche Materie mit bewegender Kraft ist die physische Materie. Erst die Bewegung bezeugt das objektive und selbständige Dasein der Materie. Sie ist zugleich die objektive Bedingung der sinnlichen Qualitäten und der Ausdehnung der Materie. Die sinnlichen Qualitäten haben einen subjektiven Grund in der Natur der Sinne, welche empfinden, einen objektiven aber in den Bewegungen der Materie, wodurch die Sinne zur Empfindung bestimmt werden. Einen Eindruck auf die Sinne kann die Materie nur durch ihre bewegende Kraft ausüben. Wäre die Materie nur ein Phänomen geistiger Substanzen, wie der Idealismus meint, so könnte die Materie überall keinen Eindruck auf die Sinne machen, zumal die geistigen Substanzen keine bewegende Kräfte besitzen. Die nur ausgedehnte, körperliche Materie kann gleichfalls keinen Eindruck auf die Sinne machen, da das blosse, ruhende Dasein nichts hervorbringen kann. Die Materie als Erscheinung der Sinne ist daher nur aus den bewegenden Kräften zu erklären.

Die Bewegung ist ebenso eine objective Bedingung der ausgedehnten oder körperlichen Materie. Die Ausdehnung ist nicht das primäre, sondern das secundäre Wesen der Materie. Die Sinne nehmen für sich nur zwei Dimensionen der Ausdehnung, nur Flächen, nicht aber die dritte Dimension wahr, die nur mit der Hülfe des Gedanken wahrnehmbar ist. Sie kann daher auch kein blosses Phänomen der Sinne sein, sondern hat einen objektiven Grund in den bewegenden Kräften der Materie. Alle Modifikationen der Ausdehnung, alle Gestalten der Materie, ihre Körperlichkeit mithin lassen sich aus bewegenden Kräften ableiten, worin der objektive Grund derselben liegt. Mit Recht führen die Naturwissenschaften alle gegebenen Erscheinungen der Natur auf die bewegenden Kräfte der Materie oder der

Atome zurück und suchen sie hieraus zu erklären. In den bewegenden Kräften muss daher das Wesen der Materie liegen.

Die Bewegung ist nicht möglich ohne bewegende Kräfte und ohne einen Widerstand, den die Materie leistet. Der Widerstand kann aber nicht absolut sein, wie er es bei körperlichen Atomen ist, da alsdann die Materie unbeweglich sein würde. Leistete die Materie aber gar keinen Widerstand, so würde die bewegende Kraft durch alle Materien hindurch wirken ohne dass sie bewegt würden. Die Materie leistet gegen eine bewegende Kraft einen relativen Widerstand, weil der Widerstand, den sie leistet, selbst auf ihrer bewegenden Kraft ruht. Die Materie ist daher nur beweglich, weil sie bewegende Kraft besitzt. Die Materie ist das Bewegliche mit bewegender Kraft. Die Materie ist in allen Dingen nur ihr Vermögen der Wechselwirkung, Wirkungen von Aussen zu empfangen und auszuüben. Ein Ding, welches auf ein anderes durch bewegende Kraft wirkt, muss daher auch zugleich von einem andern Dinge Wirkungen empfangen können d. h. beweglich sein. Beides liegt in dem Begriffe der Materie, Beweglichkeit und bewegende Kraft. Nur beide Momente zusammen bilden den Begriff der Materie. Sie ist nicht bloss die Bewegung im passiven Sinne, wie Aristoteles meinte, das Bewegliche ohne bewegende Kraft, noch bloss die Bewegung im activen Sinne, wie Kant und Schelling annahmen, da jede Materie nur ein Produkt ihrer bewegenden Kräfte sein sollte, sondern sie ist beides, weil sie das Vermögen der Wechselwirkung der Dinge unter einander ist.

Auch die dynamische Ansicht kaun als Einheits- und als Vielheitslehre ausgebildet werden. Als Einheitslehre findet sie sich in den Systemen der Evolution des Absoluten, in der Lehre des Heraklits und der Stoiker und zum Theil auch in der Naturphilosophie von Schelling und Hegel, soweit diese

nicht dem Idealismus angehört. In diesen Systemen wird das Absolute als ein ewiges Leben, als ein unendliches Werden, als ein immer fortdauerndes Produciren gedacht.

Das ewige Leben des Absoluten stellt sich dar in dem beständigen Entstehen und Vergehen der einzelnen Dinge, welche aus dem Leben des Absoluten hervorgehen und in dasselbe wieder zurückgehen. Dasselbe erhält sich nur durch das beständige Entstehen und Vergehen der endlosen Reihe seiner Produkte. In allen einzelnen Produkten ist die unendliche — expandirende — Thätigkeit des ewigen Lebens gehemmt, retardirt, contrahirt. Alle diese Produkte sind nur Scheinprodukte, wieder verschwindende Hemmungspunkte des ewigen Lebens, welches sie wieder in sich auflöst, indem es seine Selbsthemmung, Contraction, in ihnen wieder aufhebt und sich dadurch in seiner unendlichen Thätigkeit erhält. In der Evolutionslehre wird die Materie aufgefasst als das erste Hemmungsprodukt der absoluten Verwandlung, des ewigen Lebens der Natur. Sie ist das erste stets entstehende und wieder verschwindende Produkt der Expansion und Contraction des ewigen Lebens.

Nach der Evolutionslehre ist demnach die Materie kein Sein, sondern nur ein Schein, ein blosses Produkt. Die Materie ist nicht, sondern sie wird nur beständig. Der Fluss des Werdens kommt in ihr zur Anschauung. Von einer solchen Materie kann es keine begriffliche, intellectuelle Wissenschaft geben, welche die bleibende Existenz ihres Gegenstandes, dessen Begriff sie erkennen will, voraussetzt. Wenn in der Materie gar kein bleibendes Sein ist, so kann alle Wissenschaft von ihr nur in einer Beschreibung bestehen, wie der Fluss ihres Werdens in der sinnlichen Anschauung sich darstellt. Die Evolutionslehre ist demnach ein blosser Empirismus, der jede begriffliche Wissenschaft von der materiellen Natur aufhebt. In ihr ist die Materie nur Gegenstand der sinnlichen An-

schauung, sie kennt die Materie nicht als ein Sein, sondern nur als ein Werden.

Die Materie ist für die Sinne der Fluss des Werdens, die unmerkliche Verwandlung einer sinnlichen Qualität in die andere, der unaufhörliche Stoffwechsel, wenn man in der sinnlichen Wahrnehmung der Materie die Verschiedenheit der Sinne ignorirt, oder die Materie auffasst nur nach der Empfindungssphäre eines Sinnes. Für die Anschauung, empirisch ist die Materie ein Inbegriff sinnlicher Qualitäten, welche die Sinne wahrnehmen. Innerhalb der Empfindungssphäre eines und desselben Sinne, wie des Gesichtssinnes, oder des Gehörs, giebt es unmerkliche und unermessliche Abstufungen der Beschaffenheiten, welche von demselben wahrgenommen werden und kann die Materie daher als eine unmerkliche Verwandlung einer Qualität in die andere, als der Fluss des Werdens aufgefasst werden.

Beachtet man aber die Verschiedenheit der Sinne, so trifft diese herakliteische Auffassung nicht zu, vielmehr erscheint alsdann die Materie wie bei dem Anaxagoras als ein Inbegriff verschiedenartiger Qualitäten, die nicht in einander übergehen. Die sinnlichen Qualitäten sind Erscheinungsweisen der Materie für die Sinne. Für jeden Sinn hat die Materie aber andere Qualitäten, oder jedem Sinn erscheint die Materie anders. Dem Auge erscheint Alles, was dasselbe wahrnimmt als hell, dunkel, farbig, dem Ohr als Laut, Ton, Schall, der Nase als Duft oder Gestank, der Zunge als süss, sauer, bitter, dem Gefühle als hart, weich, rauh, kalt, warm. Die Materie, welche von den Sinnen wahrgenommen wird, hat daher so viele qualitiv verschiedene Erscheinungsformen als das sinnbegabte Wesen Sinne hat. Für ein fünfsinniges Wesen wie für den Menschen stellt sie sich demnach in fünffach verschiedener Qualifikation dar. Diese fünf verschiedene Erscheinungsformen, in denen die Materie wahrgenommen wird, liegen ins Gesammt ausser einander, da jeder Sinn nur seine ihm eigenthümliche, die Erschei-

nungsweise der Materie für die anderen Sinne aber nicht wahrnimmt. Das Auge kann nicht Hartes, Bittres, das Ohr nicht hell, dunkel wahrnehmen. Dies gilt von allen Sinnen, auch der Gefühlsinn macht hiervon keine Ausnahme. Er ist kein allgemeiner, sondern nur ein besonderer Sinn, der Alles, was er wahrnimmt, nur in seiner ihm ausschliesslich zukommenden Weise empfindet. Wird nun bei der sinnlichen Auffassung der Materie diese ihre qualitative Verschiedenheit, in der sie von den verschiedenen Sinnen wahrgenommen wird, nicht ignorirt, sondern beachtet, so lässt sich die Materie auch nicht bloss als der Fluss des Werdens, in welchem eine Qualität unvermerkt in die andere verfliesst darstellen, sondern sie muss dann zugleich als ein Inbegriff verschiedener Qualitäten, die nicht in einander verfliessen, aufgefasst werden, da die Erscheinungsform und die Empfindungssphäre eines jeden Sinnes nicht in die eines andern übergeht. Von dem Standpunkte der Sinne ist die Auffassung des Heraklits, die in der modernen Evolutionslehre reproducirt worden ist, nur berechtigt, wenn man die Verschiedenheit der Sinne ausser Acht lässt, während wenn diese Verschiedenheit zugleich berücksichtigt wird, zugleich die Auffassung des Anaxageras begründet ist. Für jeden einzelnen Sinn ist die Materie ein Inbegriff in einander verfliessender Qualitäten, für alle Sinne zusammen aber zugleich ein Inbegriff verschiedenartiger Qualitäten. Die Evolutionslehre enthält daher von der Materie wiefern sie Gegenstand der Anschauung ist, nur eine einseitige Auffassung, welche sie aus ihren Principien nicht ergänzen kann, da sie keine verschiedenen Qualitäten, die nicht in dem unendlichen Werden in einander verfliessen, ohne sich selbst zu widersprechen, anerkennen kann.

Selbst wenn man mit der Evolutionslehre die Materie nur als ein Scheinprodukt, das im steten Entstehen und Vergehen begriffen ist, gelten lässt, so würde sie dennoch daraus nicht

einmal in ihren Erscheinungen wie sie von den Sinnen aufgefasst wird, sich erklären lassen. Es ist indess wohl möglich, dass der Gegenstand, welcher dem Auge roth, der Hand hart, dem Ohr klingend erscheint, an sich, dem Gedanken nach, ein und derselbe ist. Allein hierbei ist vorausgesetzt, dass die Materie an sich eine bleibende Einheit und ein Seiendes ist, welches in vielfacher Form erscheinen kann. Ist sie aber an sich keine Einheit und kein Seiendes, sondern nur ein Werden, so würden die Beschaffenheiten, welche die Sinne wahrnehmen, von einander prädicirt werden müssen, und Farben müssten zugleich tönen und Töne leuchten. Da nun aber diese sinnlichen Beschaffenheiten nicht in einander übergehen und nicht von einander prädicirt werden können, so wird auch die Materie als eine Einheit an sich und als ein Seiendes zu betrachten sein, welches den Veränderungen und den verschiedenen Qualitäten zu Grunde liegt, welche die Sinne wahrnehmen.

Wie mit der idealistischen und der corpuscularen, so kann auch mit der dynamischen Ansicht die Annahme einer Vielheit des Seienden verbunden werden. Durch ihre Begriffserklärung vom Wesen der Materie wird sie aber veranlasst, diese Vielheit in anderer Weise zu denken als dies der Fall ist in der corpuscularen Atomistik und der Monadenlehre. Die corpusculare Atomistik kennt nur qualitätslose Atome, welche durch leere Räume von einander getrennt existiren. Die Monadenlehre kennt freilich einfache Wesen, die sich der Qualität nach von einander unterscheiden, sie hebt aber ebenso wie die corpusculare Atomistik den realen Zusammenhang und die wirkliche Wechselwirkung der einfachen Substanzen untereinander auf. In dieser Aufhebung des realen Zusammenhanges des Seienden stimmen die corpusculare Atomistik und die Monadenlehre überein. Uns scheint hierin der gemeinschaftliche Mangel der beiden Ansichten zu liegen. Sie nehmen eine Vielheit einfacher Wesen an, die in keiner Wechselwirkung mit einander stehen

können. Nur in der Möglichkeit der Wechselwirkung liegt aber die Möglichkeit oder der Begriff der Materie. Es genügt nicht, um den Begriff der Materie zu erklären, eine Vielheit einfacher Wesen anzunehmen, wenn dieselbe nicht in Wechselwirkung mit einander stehen können. Dies ist aber nur in der dynamischen Ansicht der Fall, nach der die Materie das Bewegliche mit bewegender Kraft ist. Nur durch bewegende Kräfte können einfache Wesen mit einander in realer Gemeinschaft und Wechselwirkung stehen. Die corpuscularen Atome sind qualitätslos und können deshalb keine bewegenden Kräfte besitzen; und die Monaden sind nur geistige Wesen, welche nicht auf einander wirken können. Der Mangel der corpuscularen Atomistik und der Monadenlehre in der Aufhebung des realen Zusammenhanges und der Wechselwirkung kann daher nur ergänzt werden durch die dynamische Ansicht, wornach die Materie das Subjekt bewegender Kräfte ist.

Die Modificationen des naturwissenschaftlichen Atomismus

und

Carl Hullman: Das Grundgesetz der Materie.

Ein Beitrag zur Erweiterung der rationellen Physik. Oldenburg. Druck und Verlag von Gerhard Stalling. 1863.

Aus der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Halle 1863.

Durch eine Fortbildung und Umgestaltung des Dynamidensystemes von Redtenbacher will die obige Schrift das sichere Fundament der „rationellen Physik" gewinnen, wodurch die Physik zur einer „deductiven Wissenschaft" erhoben werde. Redtenbachers Dynamidensystem ist eine Form der naturwissenschaftlichen Atomistik. Indem der Verfasser eine wesentliche Aenderung des Dynamidensystems vornimmt, gelangt er zu einer anderen Form der naturwissenschaftlichen Atomenlehre. Dies veranlasst uns die vorzüglichsten Modificationen dieser Hypothese der Naturwissenschaften hier mit besonderer Anwendung auf die vorliegende Schrift hervorzuheben. — Die Ansicht, welche der Verfasser über die Materie und ihre Kräfte geltend macht, ist wie wir zeigen werden, eine Wiederholung von

Kants dynamischer Naturansicht, wovon unsere Schrift eine atomistische Interpretation giebt. Auf die Darstellung dieser beiden Punkte wird sich unsere Anzeige beschränken.

I.

Der sogenannte naturwissenschaftliche Atomismus zeigt mannigfache Modificationen, die zum Theil bei denselben, zum Theil bei verschiedenen Anhängern dieser Lehre sich finden, und wovon die eine Gestalt mehr in der einen, die andere mehr in einer anderen Disciplin der Naturwissenschaften zur Anwendung kommt. Es giebt daher in den Naturwissenschaften wohl viele atomistische Vorstellungsarten, aber kein gleichartiges System der Atomistik.

Vielfach dient die Annahme von Atomen in den Naturwissenschaften nur als Versinnlichungsmittel, um an sich nicht sinnliche Begriffe (der Kraft, der chemischen Mischung, der Cohäsion und Krystallisation) in der Phantasie vorstellig zu machen, wo alsdann der Begriff eines Atoms keine objektive und metaphysische, sondern nur eine subjektive und methodische Bedeutung hat. Hierher gehört auch der Gebrauch atomistischer Vorstellungen als Rechnungsmittel. In diesem Sinne werden die Vorstellungen von Atomen auch in unserer Schrift angewandt. „Wir werden, sagt der Verfasser S. 51, die Atome nur als Differentiale der Körper zu betrachten haben.“ Da die Atomistik als Rechnungs- und als Versinnlichungsmittel keine objektive und metaphysische Bedeutung hat, kann sie auch in dieser Gestalt mit jeder, auch der dynamischen Naturansicht ohne Störung verbunden werden. Die Atomenlehre in dieser Form, welche vielleicht die verbreitetste in den Naturwissenschaften ist, enthält gar keine Entscheidung der Frage nach

dem Wesen der Materie, höchstens kann man sie als ein Vorurtheil für die Metaphysik der Atomenlehre ansehen, da man geneigt ist, das Versinnlichungs- und Rechnungsmittel, welches man stets gebraucht, als ein objektives Verfahren der Natur anzusehen, ohne dass doch das erstere das letzte nothwendig involvirt. Gegen die Atomenlehre als Versinnlichungslehre zu streiten, wäre in der That thöricht, auch geschieht ihre Bestreitung stets nur in der Voraussetzung, dass sie nicht bloss ein Versinnlichungsmittel sondern die Metaphysik der Naturwissenschaften ist.

Die zweite Gestalt der Atomenlehre in den Naturwissenschaften nennen wir den „naiven Atomismus". Er geht von der Annahme der Existenz der Atome wie von einer Thatsache aus, welche durch sich selbst gewiss und begründet ist, und überträgt die an der wahrnehmbaren Materie auf dem Wege der Induction erkannten Eigenschaften derselben, ohne Rücksicht zu nehmen auf die in dem Begriffe eines Atomes, seiner Einfachheit und Unveränderlichkeit liegenden Bedingungen, auf die Atome selbst. Die Atome werden unbedenklich mit allen an der wahrnehmbaren Materie erkannten Eigenschaften nach dem Bedürfnisse der Erklärungen, welche aus ihrer Annahme von den vorhandenen Erscheinungen gegeben werden sollen, ausgestattet, so dass die Atomenwelt nur das Spiegelbild der wahrnehmbaren Materie ist, welche alles was in dieser vorhanden ist, im verkleinerten Maasse verdoppelt enthält, weshalb es auch Niemand verwundern kann, dass man aus der Atomenwelt das wieder entnehmen kann, dessen man zur Erklärung der gegebenen Phänomene bedarf. Um die Krystallisation zu erklären schreibt z. B. Wiener (Grundzüge der Weltordnung S. 38) den Körperatomen das Vermögen zu, nach verschiedenen Richtungen mit verschiedenen Kräften zu wirken, und überträgt damit nur auf die Atome, was an der Krystallbildung der wahrnehmbaren Materie erkannt worden ist. Ebenso

betrachtet unsere Schrift den Aether als ein „elastisches Fluidum“ und schreibt ihm „Elasticitätskräfte“ zu, obgleich Niemand zu sagen weiss, wie der Aether, d. i. die Aetheratome flüssig und elastisch sein können, da alle Atome wegen ihrer unveränderlichen Raumerfüllung und Gestalt nur fest sein können. Allein man kümmert sich darum nicht und überträgt ohne die nothwendigen Bedingungen, welche eine Modification erheischen, zu beachten, nur die Eigenschaften der wahrnehmbaren Materie auf die Atome.

Wie die Existenz der Atome, so ist in diesem naiven Atomismus der Naturwissenschaften auch die Annahme der Realität des leeren Raumes bloss eine Thatsache, welche durch sich selbst gewiss und wahr sein soll. Atome giebt es freilich nicht ohne leere Räume, welche die Ursache und die reale Bedingung ihrer getrennten Existenz, ihrer Beweglichkeit und ihrer verschiedenen Aggregationen sind. Man nimmt aber an dem Widerspruch, dass der leere Raum, in dem nichts ist und wirkt, eine Ursache oder eine reale Bedingung von Etwas ist, keinen Anstoss, weil Atome ohne leere Räume d. i. ohne eine an sich zusammenhangslose und getrennte Existenz keine Atome sein können, da sie ohne leere Räume continuirlich (im Zusammenhange) den Raum erfüllen würden. Den Widerspruch in dem Begriffe eines realen leeren Raumes kann Niemand leugnen, dennoch schreibt man diesem unmöglichen Dinge doch objektive Existenz zu, welche man sogar meint empirisch nachweisen zu können.

Da es ohne leere Räume keine Atome geben kann, so wird die Atomenwelt auch nothwendig als eine an sich zusammenhangslose Menge oder als ein ursprüngliches Chaos gedacht, welches nicht durch sich selbst in Bewegung kommen kann und welches in sich selbst keinen Grund der Ordnung oder der Verbindungsformen besitzt. Die Bewegung und die Verbindungsformen der Atome werden aber ebenso wie die Eigen-

schaften der Atome aus der Erfahrung an der wahrnehmbaren Materie entnommen und nach dem Bedürfnisse der jedesmaligen Erklärung, welche die Phänomene erheischen, auf die Atome übertragen, wodurch aus dem Chaos von selbst eine geordnete, aus der an sich unbeweglichen Masse eine viel bewegte Welt wird, man erfährt nur nicht wie. Dieser naive Atomismus, der weder seine Grundannahme noch sein Verfahren begründet, ist eine blosse Glaubenslehre der Naturwissenschaften, ein Dogma, das aber doch noch mehrere Bekenntnisse in sich schliesst, wovon wir hier noch einige namhaft machen wollen.

In den Naturwissenschaften giebt es theils einen qualitativen, theils einen quantitativen Atomismus. Der qualitative stützt sich theils auf die Physik, theils auf die Chemie, indem er nach den Thatsachen dieser Wissenschaften über die Cohäsion und die chemische Verbindung der Körper qualitativ verschiedene Atome annimmt. Die Erscheinungen der Cohäsion und der chemischen Verbindung sind von der Qualität der Materie abhängig und führen zu der Annahme, dass die Materie keine gleichartige — gleich dichte — Masse, sondern dass die Materie selbst verschiedenartig ist und die Räume daher verschieden dicht sind. Nach diesen Thatsachen, welche von der Atomentheorie völlig unabhängig sind, nimmt man Atome an, welche qualitativ verschieden und ihren Raum verschiedenartig erfüllen. Diese qualitative Verschiedenheit der wahrnehmbaren Materie, welche aus den Erscheinungen der Cohäsion und der chemischen Verbindung geschlossen wird, wird durch die Annahme der Atome auch nicht erklärt, sondern nur auf sie übertragen. Die Atomenlehre kann ohne Zweifel keine grössere qualitative Verschiedenartigkeit der Materie erklären, als sie in den Atomen schon angenommen hat. In der Specification der Materie liegt daher auch an sich kein Beweisgrund für die Gewissheit der Atomistik. Der qualitative Atomismus ist überdies eine Atomenlehre, welche nur einen Uebergang der

Atomistik in die dynamische Naturansicht enthält, weil sie eine ungleichartige Raumerfüllung, welche nur dynamisch zu begreifen ist, annimmt.

Der quantitative Atomismus gründet sich direct nicht auf die Chemie und Physik, sondern auf die Mechanik. Rein mechanisch sind alle materiellen Phänomene nur erklärbar, wenn alle Materie gleichartig ist oder, was jedoch nicht ganz dasselbe ist, wenn alle Atome ihre Räume gleichartig und unveränderlich erfüllen, selbst sie sich nur noch quantitativ, der Grösse und der Gestalt nach unterscheiden. Wenn eine rein mechanische Erklärungsart durchgeführt werden soll, so muss man versuchen die Cohäsion auf die allgemeine Attraction der Materie zurückzuführen und in der Chemie allein die Volumentheorie gelten zu lassen. Nicht bloss die Massenanziehung, sondern auch, wie man sich atomistisch, selbst hypothetisch ausdrückt, auch die Molekularanziehung d. h. die chemische Verbindung und die Cohäsion muss nach einem und demselben Gesetze, durch dieselben Kräfte geschehen, nach dem Gesetze dass alle Materie sich anzieht, direct proportional der Masse oder Grösse, umgekehrt dem Quadrate der Entfernung. Mit der Erfahrung stimmt indess diese Annahme nicht überein, weil alle Materie wohl gleich schwer, aber verschieden cohärirt und verschieden chemisch verwandt ist. Die Cohäsion und die chemische Verwandtschaft aller Körper muss dieselbe sein, wenn sie nur Functionen der allgemeinen Attraction der Materie sein sollen. Diese Reduction der chemischen Affinität und der Cohäsion auf die allgemeine Attraction ist nicht durch die Erfahrung inducirt, sondern nur eine Consequenz des im Voraus als gültig angenommenen quantitativen Atomismus und der im Voraus als allein statthaft angenommenen mechanischen Erklärungsart im engeren Sinne. Der quantitative Atomismus muss daher auch die qualitativ verschieden erscheinenden Atome der Physik und Chemie, welche sich direct auf die Erfahrung

stützen, wieder zusammengesetzt denken aus andern Atomen, welche ihrer Materie, ihrer Raumerfüllung und Qualität nach gleichartig sind und durch die Art ihrer Aggregation die scheinbare qualitative Verschiedenheit der Materie oder der Atome erster Ordnung für einen Zuschauer hervorbringen.

Auch unsere Schrift bekennt sich zu dem quantitativen Atomismus. An dem Dynamidensystem von Redtenbacher findet sie es tadelnswerth (S. 8), dass dasselbe ausser der allgemeinen Attraction noch eine besondere physikalische und chemische Anziehung angenommen habe, da doch Alles sich aus der Annahme von zwei Kräften, der Anziehung und der Abstossung, welche nach demselben oben angegebenen Gesetze wirken, erklären lasse, wodurch erst die im Weltall waltende wundervolle Harmonie und Einfachheit begreiflich werde. Mit der Erfahrung in Uebereinstimmung halten wir nun freilich diese Annahme nicht, räumen aber ein, dass der quantitative Atomismus der rein mechanischen Erklärungsart in sich folgerichtiger ist als die qualitative Atomistik, welche aber mit der Erfahrung mehr übereinstimmt. Denn wenn Atome wirklich als unveränderlich und als absolute Minima der Ausdehnung gedacht werden, so können alle Veränderungen die alsdann noch möglich sind, nur quantitative, räumliche Veränderung in der Nähe und der Entfernung, der Stellung und der Lagerung der Atome sein, und alle qualitativen, lebendigen und geistigen Veränderungen, wenn man nicht die atomistische Grundlage dualistisch mit einer anderen Metaphysik wechselt, nur als ein Schein aus den Gruppirungen der Atome für einen Zuschauer angesehen werden. Die qualitative Atomistik geht aber wie gesagt von selbst in eine dynamische Naturansicht über, weil sie die Atome nicht als unveränderlich und nicht bloss als absolute Minima der Ausdehnung festhalten kann. Obgleich der qualitative Atomismus gegenwärtig in den Naturwissenschaften vielleicht mehr An-

hänger hat als der quantitative, so tritt der letztere doch schon vielfach, so auch in unserer Schrift als die richtige Consequenz der Atomistik hervor, wodurch zugleich die Atomenlehre der Naturwissenschaften wieder zurückkehren würde zu dem antiken, griechischen Atomismus, der ein bloss quantitativer war. Der Unterschied würde dann nur noch darin bestehen, dass die naturwissenschaftliche Atomistik namentlich durch die Annahme von zwei Arten von Atomen, der Körper- und der Aetheratome, complicirter ist als die antike, während beide in ihren fundamentalen Annahmen und ihren Erklärungsarten aus denselben völlig übereinstimmen. Es würde denn auch nur noch die eine Frage nach der Gestalt der Atome unentschieden bleiben, ob sie eine runde, wie der Verfasser meint, oder eine eckige ist, was Redtenbacher meint, deren Entscheidung indess vielleicht in alle Ewigkeit streitig bleiben wird.

Wir müssen nun noch eine Modification der Atomenlehre anführen, die auch in den Naturwissenschaften und ebenso in unserer Schrift sich findet, nämlich den halben oder dualistischen Atomismus. Die ganze und volle und einheitliche Atomistik ist die Korpuscularphilosophie oder der Materialismus, der aus den Ortsveränderungen und den Gruppirungen der allein stofflichen Atome alle Zustände und Veränderungen der elementaren wie der lebendigen und der geistigen Natur meint herleiten zu können, und gegenwärtig eine mehr wissenschaftliche Darstellung in Wiener's „Grundzügen der Weltordnung" gefunden hat, während die populären Schriftsteller dieser Weltanschauung fast ebenso desultorisch zu Werke gehen wie ihr Urheber, Ludwig Feuerbach. Wiener's Grundzüge enthalten ausserdem noch eine andere Modification der Atomenlehre, da sie zwischen den Aether- und Körperatomen nicht eine gegenseitige Anziehung, wie es meistens geschieht, sondern eine gegenseitige Abstossung annehmen (a. a. O. S. 39). Unsere Schrift lehrt nur den halben oder dualistischen

Atomismus, denn „in den organischen Körpern walten nicht allein die Kräfte der unorganischen Natur“ (S. 13); sie scheint also hierfür eine andere Metaphysik zu postuliren als die corpusculare quantitative Atomistik, deren ausschliessliche Gültigkeit auf das Gebiet der unorganischen Natur beschränkt bleibt.

Der halbe oder dualistische Atomismus suchte die Einseitigkeiten in der consequenten Durchführung der corpuscularen Atomistik durch die Annahme der Schöpfung der Atome, einer ursprünglichen und finalen Ordnung derselben, und der Selbständigkeit der Geister zu ergänzen; und verwirft daher die Annahme der Ewigkeit der Atome, des Chaos und der Körperlichkeit des Geistes. Diese Ergänzungsstücke aber, welche die Einseitigkeiten der corpuscularen Atomistik abwehren sollen, die Annahme der Schöpfung, einer ursprünglichen und finalen Ordnung, der Selbständigkeit lebendiger und geistiger Wesen, enthalten eine solche Umgestaltung der Grundbegriffe der Atomistik, dass es stets zweifelhaft ist, ob man es hier mit der Atomenlehre bloss als Versinnlichungsmittel oder als Metaphysik zu thun hat, da durch die Ergänzungstheile alle fundamentalen Bestimmungen der Atome, ihre Einfachheit und Unveränderlichkeit, ihre zusammenhangslose und getrennte Existenz, ihre rein stoffliche und mechanische Natur, völlig problematisch werden und man daher nie weiss, was man mit einer solchen zwiespältigen Lehre, die überall in ihr Gegentheil übergeht, anfangen soll. Denn dieser Dualismus kann zugleich die stofflichen Atome idealistisch als zusammengesetzte Erscheinungen bloss geistiger Substanzen, die unveränderlichen Atome als entstanden und veränderlich, die durch leere Räume zusammenhangslose Menge derselben als ein planvolles und harmonisches Ganzes betrachten, wie er aber auch andrerseits wieder die andere Seite der Atome geltend machen kann. Seine Atomenlehre ist daher mehr ein Problem als eine Lösung, und er selbst nur ein Schweben zwischen entgegengesetzten

Annahmen, wobei es erst durch eine endliche Entscheidung sich bestimmen lässt, was als Wahrheit und was als Schein, was als Metaphysik und was als blosses Versinnlichungsmittel gelten soll. Gelehrt worden ist dieser halbe oder dualistische Atomismus zuerst durch Gassendi, der gegenwärtig durch die Herbartische Philosophie eine Unterstützung gefunden hat, da sie es möglich macht die theoretische oder metaphysische (atomistische) Erkenntniss der Welt durch eine sogenannte ästhetische zu ergänzen und zu verbessern. Dieser Dualismus besitzt aber auch ausserdem seine Vertreter.

Der naturwissenschaftliche Atomismus ist also jedenfalls keine einheitliche Lehre, vielmehr sind fast alle Modificationen der Atomenlehre in den Naturwissenschaften vorhanden, indem die Atome bald blosse Versinnlichungs- und Rechnungsmittel sind, bald Qualitäten, welche in Dynamik umschlagen, bald problematische Atome, die hinterher geistige Wesen sind, bald absolute Minima der Ausdehnung von unveränderlicher Raumerfüllung und Gestalt. Man ist aber auch nicht berechtigt eine dieser Auffassungen als den naturwissenschaftlichen Atomismus zu proklamiren, da grade nicht bloss eine, sondern sehr verschiedenartige atomistische Vorstellungsarten in den Naturwissenschaften vorkommen. Die Atomenlehre ist gar kein Lehrsatz irgend einer Erfahrungswissenschaft, deren consequente Ausbildung sie beschäftigte, sondern an sich ein Lehrbegriff der Philosophie, für die Naturwissenschaften aber nur eine Hypothese. Es folgt hieraus aber zugleich auch, dass einerseits die Naturwissenschaften gar nicht sogenannte reine Erfahrungswissenschaften sind, da die Philosophie der Atomistik in ihnen überall angewandt wird, und dass andrerseits nicht bloss atomistische Vorstellungsarten in ihnen vorhanden sind, weil die qualitative Atomistik in eine dynamische und die dualistische und problematische Atomistik in eine idealistische Naturansicht sich verwandelt. Die corpusculare quantitative

Atomistik der reinen und ausschliesslich mechanischen Naturerklärung, welche vorzüglich diesen Namen zu führen berechtigt ist und in der That eine Metaphysik ist, ist nur eine Modification der naturwissenschaftlichen Atomenlehre (cf. des Ref. Philosophische Einleitung zu der: Allgemeinen Encyklopädie der Physik, herausgegeben von G. Karsten. Leipzig, Leopold Voss.). Wir werden jetzt die Gestaltung dieser Hypothese, welche im Besondern die obige Schrift bezwecken soll, nach ihren Grundzügen hier zur Darstellung bringen.

II.

Das erste Kapitel unserer Schrift giebt eine geschichtliche Uebersicht über die Entwicklung des Begriffes der Materie. Als die Momente, welche zur richtigen Auffassung von dem Wesen der Materie führen, hebt der Verfasser folgende hervor. Eine Aenderung in dieser Auffassung tritt ein mit Newton, „der zuerst der Körperwelt eine grosse allgemeine Eigenschaft verlieh“, indem er die allgemeine Attraction der Materie und das Gesetz ihrer Wirksamkeit erkannte. Von Descartes geht die Annahme „einer allverbreiteten, repulsiven Materie“ aus, die den ganzen Weltraum erfüllt und deren Transversalschwingungen die Lichterscheinungen in unseren Gesichtsnerven hervorrufen (S. 4). „Mit Dalton's Atomentheorie wird die erste richtige Idee von den innern Kräften in deren innigem Zusammenhange (von dem inneren Bau der Körper) dargelegt (S. 6). Dazu fehlte nun aber noch der Abschluss, nämlich eine richtige Ansicht über das „Kräftesystem“ welcher von Redtenbacher in seinem Dynamidensystem angebahnt, jedoch noch nicht richtig durchgeführt sei, und der nun durch die

Schrift des Verfassers durch eine Reduction der Kräfte und die Angabe des Gesetzes ihrer Wirksamkeit, worüber Redtenbacher's Vorstellungen noch sehr mangelhaft seien, geschehen soll.

Diese Aufgabe sucht der Verfasser im zweiten Kapitel: „Die Materie und ihre Kräfte“ zu lösen. Er will Alles zurückführen auf die beiden Kräfte der allgemeinen Attraction und der Repulsion, welche beide nach demselben Gesetze, dem der Gravitation, wirken (S. 24). „Es sind, heisst es Seite 22, zwei entgegengesetzte Kräfte, die das Weltall in seiner Gesammtheit regieren und ordnen. Die Kraft als solche ist eine Eigenschaft eines von Masse erfüllten, räumlichen Punktes, eines Atoms, das in die Ferne wirkt, für sich nur Ursache ist, aber durch die Wirkungen anderer Ursachen, anderer Atome bewegt werden kann. Es scheiden sich also die materiellen Punkte in zwei Klassen, in solche, die Sitz der attractiven, anziehenden Kraft, und in solche, die Sitz der repulsiven, abstossenden Kraft sind. Die Summe der ersteren wollen wir mit dem bisher gebräuchlichen und sehr passenden Namen Körper-, die der zweiten Aethermaterie nennen. Beide Materien wirken also mit absolut gleicher, relativ entgegengesetzter Kraft in die Ferne. Was wird die Folge sein müssen? Die Körpermaterie strebt vermöge der Attraction sich zu ballen, zu compacten Körpern sich zu vereinigen und, wäre sie sich selbst überlassen, in einen endlosen Körper sich zu sammeln und so die ewige Ruhe, das Gleichgewicht in sich zu finden. Die Punkte des Aethers stossen sich dagegen gegenseitig ab, verbreiten sich in dem ganzen Weltenraume, erfüllen diesen als feines, elastisches Fluidum und finden ihr Gleichgewicht in der unendlichen Verbreitung, der Ausdehnung, und verharren in Ruhe, bis äussere mechanische Einwirkungen, Wirkungen anderer Atome (Attractionen?) sie daraus vertreiben.“

Diese Auffassung von der Materie, welche der Verfasser giebt, ist in der That nur eine Reproduction von Kant's dynamischer Erklärung des Begriffes der Materie aus den beiden bewegenden Kräften der Anziehung und Abstossung, welche hier aber atomistisch interpretirt wird. Zwei entgegengesetzte Kräfte, sagt der Verfasser, regieren und ordnen das Weltall. Diese beiden Kräfte verlegt er in zwei Materien, „die attractive“ und „die repulsive Materie“, und diese werden wiederum in eine Vielheit von Atomen, „von mit Masse (sic) erfüllten, räumlichen Punkten“ aufgelöst gedacht. Allein keine dieser Kräfte oder Materien bildet für sich die Materie; denn die „attractive Materie“ würde für sich alle Materie „in einen endlosen“ unausgedehnten „Körper“ sammeln, auf einen Punkt reduciren und „so ewige Ruhe, das Gleichgewicht in sich finden“, d. h. die Kraft der Attraction würde sich selbst aufheben, nichts mehr anziehen, wäre sie allein. Die „repulsive Materie“ oder Kraft bildet aber auch für sich keine Materie, da sie alle Materie „in der unendlichen Verbreitung, der Ausdehnung“, einer Fläche ohne dritte Dimension, zerstreuen und so gleichfalls die ewige Ruhe, das Gleichgewicht in sich finden, d. h. sich selbst aufheben würde. Da keine dieser Kräfte oder Materien für sich die wirkliche Materie bildet, sie vielmehr nur die Elemente derselben sind, welche für sich keine Existenz haben, so sieht sich auch der Verfasser genöthigt, ein Aufeinanderwirken beider Materien oder Kräfte anzunehmen, und die Attraction der ponderablen oder der körperlichen Materie sich auch auf die unponderable, die Aethermaterie, wie umgekehrt die Repulsion der Aethermaterie sich auch auf die körperliche erstrecken zu lassen (S. 24). „Ein Körper, sagt der Verfasser daher auch S. 51 mit Recht, ist ein Doppelwesen, eine innige Verbindung der attractiven und repulsiven Materie.“ Alle wirkliche Materie ist eine Verbindung entgegengesetzter Kräfte. Diese Auffassungsweise

und Argumentation ist ganz kantisch, nur dass unsere Schrift sie zugleich atomistisch interpretirt oder versinnlicht. Auch Kant hat die Materie nicht aus blossen Kräften abgeleitet, sondern nur die „empirisch gegebene Materie“ als eine Verbindung entgegengesetzter Kräfte aufgefasst, und bedient sich derselben Argumentation, welche unsere Schrift gebraucht. Der Verfasser will freilich nicht, wie er Seite 18 sagt, „das Feld unfruchtbaren speculativen Forschens“, die „graue, dürre Heide speculativen Nachsinnens“ betreten — was, nebenbei bemerkt, Niemand will — seine Schrift aber giebt einen Beweis davon, der sich ausserdem leicht vervielfältigen liesse, dass die gegenwärtige Naturwissenschaft aus der deutschen dynamischen Naturphilosophie viel mehr aufgenommen hat, als sie weiss und eingesteht. Sie hält ihre Grundanschauung für eine rein atomistische, die sich aber bei genauer Betrachtung als eine dynamische ausweist.

Eine Ausnahme von der allgemeinen Auffassung des Verfassers scheint „der freie Aether“ (wovon das dritte Kapitel handelt) zu bilden. Der freie oder allgemeine Aether ist „die im unendlichen Weltenraum verbreitete repulsive Materie im Gegensatze zu demjenigen Theile derselben, der als Hülle um Körperatome lagernd, sich in den Körpern befindet.“ Dieser allgemeine Aether sei bei der Betrachtung und Berechnung als aus der gegenseitigen Abstossung folgend anzusehen, da die verhältnissmässig räumlich geringere Menge attractiver geballter Materie durch die Wechselwirkung so wenig Einfluss auf den allgemeinen Aether ausübt, dass er gleich Null zu setzen sei“ (S. 34). Allein dies kann der Verfasser nach seinen eigenen oben angeführten Worten nicht annehmen, da ein solcher Aether vermöge seiner Kugelform „in der unendlichen Verbreitung“ sich zerstreuen und aufheben würde. Der Aether oder die repulsive Materie ist nur ein Element der Materie, das ohne das andere Element, die attractive Materie, gar keine

Existenz haben kann. Wie dies bei dem Aether im Weltraum zu denken ist, lassen wir hier dahingestellt sein, vielleicht darf man doch nicht bei dem freien Aether ausser der Betrachtung und Beachtung lassen den attractiven Einfluss der Weltkörper, der gleich Null sein soll.

Bei den Körpern aber fasst der Verfasser diese beiden Elemente in untrennbarer Verbindung auf, denn „der zu irgend einem Körper gehörige Aether (Repulsivkraft) sei diesem ein integrirender (nicht wechselnder) Theil“ (S. 29.). Vermöge der Anziehung soll sich ein jedes Körperatom eine Aetherhülle, wie eine Atmosphäre, bilden. Ein solches Atom mit seiner Hülle heisst nach Redtenbacher eine Dynamide, und die Zusammengehörigkeit einzelner Dynamiden ein Dynamidensystem, wovon das vierte Kapitel unserer Schrift handelt. „Diese Hüllen sind die Wärmeatmosphären der Chemiker“ (S. 26). Die Erklärungen, welche der Verfasser nun im Einzelnen nach diesen Fundamenten seiner Auffassung giebt, können wir hier nicht weiter verfolgen. In der That sind selbstverständlich alle Erklärungen, die diesen Grundsätzen folgen, an sich dynamische, nur dass sie zugleich atomistisch interpretirt und versinnlicht werden, wobei wir uns nur noch eine allgemeine Bemerkung erlauben. An sich giebt die Atomenlehre, falls man sie nicht im Voraus schon als corpusculare fasst, wo alsdann in der Ausdehnung resp. in der Gestalt das Wesen der Materie und der Atome liegt, gar keine Erklärung von dem Wesen der Materie, sondern fällt nur ein Urtheil über die Existenz der Materie, dass sie nämlich eine Vielheit und zwar eine zusammenhangslose, durch leere Räume getrennte sei. Was aber das so Existirende ist, sagt die Atomenlehre gar nicht, sondern diese Angabe oder Erklärung stammt aus einer ganz andern Untersuchung und Betrachtung, weshalb auch an sich die atomistische Auffassungsweise mit jeder Erklärung von dem Wesen der Dinge oder bezüglich der Materie

verbunden werden kann. Recht hat die Atomenlehre nach unserer Meinung auch darin, dass Materie ohne eine Vielheit des Seienden nicht möglich ist, aber — und darin besteht ihre Einseitigkeit — diese Vielheit braucht nicht atomistisch, als eine an sich oder ursprünglich zusammenhangslose gedacht zu werden. Der Mangel der Atomenlehre liegt nicht, um es so auszudrücken, in der Annahme von Atomen, einer Vielheit des Seienden, sondern in der Annahme der Realität der leeren Räume, ohne welche freilich Atome auch nicht Atome sind.

Die Weltansicht des Materialismus

und

Dr. C. Wiener: Die Grundzüge der Weltordnung.

Leipzig und Heidelberg. — C. F. Winter'sche Verlagshandlung. 1863.

Aus der Zeitschrift für Mathematik und Physik. Dresden 1864.

Vor den Werken, die in neuerer Zeit zur Verbreitung und zur Darstellung der Weltansicht des Materialismus erschienen sind, hat die vorliegende Schrift manche Vorzüge. Entstanden ist der moderne Materialismus aus der Polemik gegen den einseitigen Idealismus der deutschen Philosophie durch Ludwig Feuerbach (Grundsätze der Philosophie der Zukunft 1843), welcher glaubte, die Einseitigkeiten der früheren, namentlich der Hegel'schen Philosophie, am leichtesten dadurch ergänzen zu können, dass er aus einem Extrem in das andere verfiel. An die Stelle des Pantheismus sollte der Atheismus, an die Stelle einer pedantischen Spekulation eine ordnungslose Empirie, an die Stelle der inhaltslosen Ethik ein egoistischer Eudämonismus und an die Stelle des Idealismus endlich der Materialismus treten.

Die populären Schriftsteller, welche sich an Feuerbach

anschlossen, haben bisher gleichfalls mehr die polemische als die positive Seite des Materialismus entwickelt. In der Polemik sind sie stark, in der positiven Ausführung ihrer eigenen Weltansicht aber sehr schwach. Sie streiten namentlich gegen die Annahme eines Gottes, von Naturzwecken, von einer ursprünglichen Ordnung in der Welt, gegen die Unsterblichkeit der Seele, die Freiheit des Willens und andere Lehren. Diese negativen Lehren des Materialismus sind aber in der That nur voreilige Folgerungen aus der im Voraus angenommenen Lösung seines Problemes. Wenn er dargethan hätte, dass nur körperliche Dinge existiren und dass alle gegebenen Erscheinungen sich daraus erklären lassen, so würden jene negativen Lehren daraus nothwendige Folgerungen sein. Allein bisher hat der Materilismus in der Begründung seiner eigenen Weltansicht, in der Lösung seines Problemes alle Erscheinungen, auch die geistigen, allein aus dem Stoffe zu erklären, ausserordentlich wenig geleistet. Er wiederholt nur in's Unendliche seine eigenen Glaubenssätze und Prophezeihungen. Dem Materialismus fehlte bisher fast jede wissenschaftliche Haltung, das desultorische Verfahren Feuerbach's ist auch auf die populären Schriftsteller des Materialismus übergegangen.

In dieser Beziehung unterscheidet sich die Schrift des Verfassers vortheilhaft, in der das polemische Element der materialistischen Weltansicht fast ganz zurück, die positive Seite derselben aber hervortritt. In wissenschaftlicher Form, in ruhiger und leidenschaftsloser Haltung sucht der Verfasser alle Erscheinungen der elementaren, organischen und geistigen Natur aus verschiedenen Gruppirungen und Bewegungen der allein stofflichen Atome zu erklären. Der Verfasser ist kein blosser Dilettant der Wissenschaften, er ist mit den Erscheinungen, deren Erkenntniss er sucht, genau bekannt. Seine Schrift liest sich daher auch nicht wie ein Unterhaltungsbuch, sondern erfordert ein sorgfältiges Studium. Auch wenn man

zu der Weltansicht des Verfassers sich nicht bekennt und ihr Fundament für unzuverlässig hält, erregt die Lectüre seiner Schrift überall das Nachdenken und leitet derselbe zur weiteren Forschung an.

In einem Punkte können wir jedoch die Methode des Erkennens, welcher der Verfasser folgt, nicht billigen, denn er erklärt seine Begriffe und beweist seine Behauptungen fast überall nur durch Exemplificationen. Dadurch erreicht er freilich eine grosse Klarheit und Fasslichkeit seiner Lehren, aber ihre logische Form leidet darunter, denn durch Exemplificationen werden nur unzureichende Begriffserklärungen und Beweise erreicht, da eine Verbindung der Begriffe und der Lehrsätze und namentlich eine Rechtfertigung der Grundbegriffe dadurch nicht gewonnen wird, wie wir noch weiterhin zeigen werden.

Die Schrift des Verfassers zerfällt in drei Bücher, wovon das erste von der nicht geistigen Welt, d. i. der unorganischen und der organischen Natur, das zweite von der geistigen Welt und das dritte von dem Wesen und dem Ursprunge der Dinge handelt. Das erste Buch enthält eine Naturphilosophie, das zweite eine Philosophie des Geistes und das dritte eine Metaphysik. In der Form von Gesetzen hat der Verfasser fast über alle Fragen der Philosophie die Ergebnisse seiner Forschung aufgestellt.

Von der Metaphysik, dem Wesen und dem Ursprunge der Dinge, handelt der Verfasser zuletzt, weil, wie das Vorwort, S. III. sagt, es unmöglich war, von vorn herein von der gemeinsamen Grundlage der geistigen und der nichtgeistigen Welt auszugehen und alle Erscheinungen aus ihr abzuleiten, es vielmehr nothwendig war, vorerst eine zweifache Grundlage anzunehmen, nämlich eine für die nichtgeistige und eine für die geistige Welt. Die Grundlage für die Auffassung der nichtgeistigen Welt ist die corpusculare Atomistik und die mechanische Erklätungsart. Die geistige Welt wird in dem

zweiten Buche zunächst unabhängig von dieser Grundlage blos nach den gegebenen Thatsachen der Erfahrung als eine Welt für sich dargestellt. In dem dritten Buche wird aber alsdann auch die geistige Welt auf der Grundlage der corpuscularen Atomistik und der mechanischen Erklärungsart constituirt. Der Verfasser sucht hier namentlich die „Körperlichkeit" des Geistes und die Entstehung aller Dinge aus dem ewigen Stoffe nachzuweisen. Das erste und das dritte Buch stehen also in Verbindung mit einander durch das gleiche Fundament, worauf ihre Lehren sich gründen; während das zweite Buch die geistige Welt, abgesehen von diesem Fundamente, unabhängig von der atomistischen und materialistischen Hypothese darstellt. Darin liegt, wie uns scheint, ein Beweis, dass für die Erkenntniss der geistigen Welt die materialistische Hypothese, die Annahme der Körperlichkeit des Geistes überflüssig ist, da sie auch ohne dieselbe, wie der Verfasser durch seine Darstellung selbst beweist, aus sich selbst verstanden werden kann. Die materialistische Hypothese des dritten Buches gründet sich nicht auf der Erfahrung der psychischen Phänomene, und ihre immanenten Erkenntnisse, sondern ist nur eine Folge aus der Annahme der corpuscularen Atomistik, welche das Fundament der Weltanschauung des Verfassers bildet. Nur die Consequenz seiner metaphysischen Voraussetzungen treibt den Verfasser zur Annahme der Körperlichkeit des Geistes und der Entstehung aller Dinge aus der ewigen Materie.

Die corpusculare Atomistik und die mechanische Erklärungsart bildet das Fundament der Weltanschauung des Verfassers, welches wir, nach den darüber im ersten und dritten Buche enthaltenen Angaben, zunächst etwas genauer untersuchen werden. Der Verfasser nimmt zwei Arten von Atomen an, Körper- und Aetheratome, wovon jene sich gegenseitig anziehen; diese sich abstossen. Körper- und Aetheratome sollen sich gegenseitig abstossen, worauf wir weiter unten

wieder zurückkommen werden. Die Atome besitzen also bewegende Kräfte. Die Körperatome sollen überdies nach verschiedenen Richtungen mit verschiedenen Kräften wirken. Die Aetheratome sind von gleicher, die Körperatome von verschiedener Beschaffenheit, es gäbe so viele Arten von Körperatomen als es chemisch einfache Körper (Stoffe) giebt. Doch meint der Verfasser (S. 41), es sei wahrscheinlich, dass die qualitativ verschieden erscheinenden Körperatome aus kleineren gleichartigen Theilen bestehen, welche von gleicher Beschaffenheit sind, so dass also zuletzt alle qualitative Verschiedenheiten auf quantitative würden reducirbar sein. Die Atomenlehre, welche sich daraus erzielt, würde also ein quantitativer Atomismus sein, wie es der ursprüngliche der griechischen Philosophie ist. Wir halten nur den quantitativen, nicht aber den qualitativen Atomismus für eine in sich consequente Lehre, da die qualitative Atomistik nur ein Uebergang ist in die dynamische Naturansicht. Eine rein mechanische Naturansicht ist nur consequent durchführbar, wenn alle Materie gleichartig ist und also alle Verschiedenheiten der Atome, wenigstens der letzten, nur eine quantitative nach der Grösse und der Gestalt ist. Ob aber eine solche Atomenlehre, welche schliesslich alle qualitative Verschiedenheit der Materie nur als einen Sinnenschein ansehen müsste, mit der Erfahrung übereinstimmen würde, scheint bis jetzt wenigstens sehr zweifelhaft. Sobald man aber eine qualitative Verschiedenheit der Materie oder der Atome annimmt, geht die Atomistik von selbst in eine dynamische Naturansicht über, weil man alsdann auch genöthigt wird, eine veränderliche, ungleichartige und intensive Raumerfüllung anzunehmen. Nur wenn alle Räume, worin Materie ist, gleichartig nnd unveränderlich erfüllt angenommen werden, ist die Atomistik eine in sich consequente Lehre.

Atome giebt es nicht ohne leere Zwischenräume, weshalb die Atomistik die Realität des leeren Raumes annehmen

muss. Auch der Verfasser behauptet, S. 683, dass „der leere Raum wirklich besteht“ und schliesst dies aus der Möglichkeit der Bewegung. Für die Möglichkeit der Bewegung und für die Erklärung der Verschiedenheiten in der wahrnehmbaren Materie muss die Atomenlehre allerdings die Realität des leeren Raumes annehmen. Allein der ursprüngliche Grund liegt in den Atomen selbst, welche ohne leere Räume weder getrennt von einander existiren, noch die wahrnehmbare Materie bilden können. Ohne leere Räume anzunehmen würde die gesonderte Existenz jedes Atomes für sich, wenigstens bei stofflichen oder körperlichen Atomen nicht vorstellbar sein. Atome ohne leere Räume würden eine continuirliche Raumerfüllung bilden und also keine Atome sein. Der leere Raum drückt nur die getrennte, ursprünglich zusammenhangslose Existenz der Atome als eine Thatsache aus. Ohne leere Zwischenräume können Atome aber auch keine wahrnehmbare Materie bilden. Auch der allergrösste Haufe von Atomen bildet keine Materie als Gegenstand möglicher Anschauung, denn die Atome sind nur eine Materie des Gedankens, weil sie von unendlicher und unsichtbarer Kleinheit sind. Erst durch das Hinzutreten von leeren Zwischenräumen bilden Atome eine wahrnehmbare Materie.

Aus Atomen und leeren Räumen sind die Phänomene der Natur nur zu erklären, wenn zu den Atomen noch Verbindungsformen und Bewegung derselben hinzukommen. Erst aus den verschiedenen Gruppirungen und Bewegungen der Atome entspringt die Erscheinungswelt der Natur. Auch der Verfasser sucht alle Erscheinungen der Natur aus den verschiedenen Gruppirungen und Bewegungen der Körper- und der Aetheratome abzuleiten. Wenn zu den Atomen und den leeren Räumen nicht noch Verbindungsformen und Bewegungen der Atome angenommen würden, würden sie nur eine Welt von Dingen an sich, aber keine Erscheinungswelt bilden.

Diese fundamentalen Annahmen einer corpuscularen Atomistik finden sich nun wohl in der Schrift des Verfassers, sie enthält aber nur eine Anwendung und consequente Durchführung, aber keine Begründung derselben. Seine (atomische) Weltanschauung schwebt daher in der Luft. Giebt es Atome oder macht man diese Annahme, so ergiebt sich daraus freilich von selbst mit Nothwendigkeit eine bestimmte Auffassung und Erklärungsart aller Phänomene der uns bekannten Welt, allein durch die Anwendung dieser Erklärungsart wird weder ihre eigne, noch die Gültigkeit ihrer metaphysischen Voraussetzungen bewiesen. Wenn die empirische Naturwissenschaft die Gültigkeit der Atomistik und ihrer Erklärungsart nur durch ihre Anwendung beweist, so glauben wir von einer Schrift, welche eine Weltansicht der Wissenschaften aufstellen und durchführen soll, doch mehr verlangen zu können. Die empirischen Naturwissenschaften betrachten die Atomistik überdies nur als eine Hypothese, deren Gewissheit noch unentschieden ist, nicht aber wie unsere Schrift, als ein Dogma, welches auch ohne Beweis durch seine blosse Annahme gewiss sein soll. Sie gebrauchen die Atomistik fast mehr als ein Versinnlichungs-, denn als ein untrügliches Erkenntnissmittel. Sie gilt nur als methodisches Hülfsmittel, nicht aber als ausgemachte Metaphysik. Viele sprechen von Atomen, ohne doch Atome anzunehmen, ja Einige verwerfen sogar die Realität eines leeren Raumes und fahren doch fort von Atomen zu sprechen, indess Atome ohne leere Räume keine Atome sind. Zu den unentschiedenen und unklaren Anhängern der Atomenlehre gehört der Verfasser freilich nicht, vielmehr ist er ein klarer und consequenter Denker innerhalb dieser Hypothese, die aber nur eine blosse Annahme bei ihm ist. Seine Lehre ist daher auch mehr eine Sache des Glaubens, als eine Weltansicht der Wissenschaften. Wer die Weltansicht der Wissenschaften auf der Grundlage der Naturwissenschaften erneuern will (Vorwort

S. III.), muss, wie uns scheint, entweder zuerst die angebliche Philosophie der Naturwissenschaften, die corpusculare Atomistik beseitigen, oder wenigstens doch ihre Gültigkeit, welche aus ihrer blossen Anwendung nicht folgt, nachweisen, denn in den gegebenen Phänomenen der unorganischen Natur steckt nicht die ausschliessliche Nothwendigkeit der Erklärungsart der corpuscularen Atomistik, was z. B. durch die deutsche Krystallographie bewiesen wird, welche die Phänomene ihres Erkenntnissgebietes, ohne die Hypothese der Atomistik erklärt (H. Karsten, Lehrbuch der Krystallographie in der Allgemeinen Encyklopädie der Physik von Gustav Karsten), eine Thatsache, welche die Parteigänger dieser Hypothese zu ignoriren belieben. Der Verfasser sucht freilich auch (1. Bd. 2. Abth. 3. Abschn.) eine atomistische Krystallographie zu geben. Die Nothwendigkeit dieser Auffassung ist aber nur eine Folge seiner Metaphysik, aber nicht durch die gegebenen Phänomene inducirt, da, wenn sie auch ohne die Annahme von Atomen erklärlich sind, ihre Annahme dafür wenigstens überflüssig ist. Auch die Thatsache der Chemie, dass alle Stoffe in beständigen Proportionen chemische Verbindungen eingehen, enthalten keinen Beweisgrund für die Existenz von Atomen, weil diese Gesetzmässigkeit chemischer Verbindung gültig ist, man mag Atome annehmen oder nicht, und Gewichtstheile einer Proportion, die man, ohne sie zu ändern, beliebig dividiren und multipliciren kann, keine Atome sind, welche durch leere Räume getrennt an sich zusammenhangslos existiren und denen alle Verbindungsformen zufällig sind. Die Erfahrung beweist ferner, dass alle wahrnehmbare Materie theilbar ist. Aus der Theilbarkeit der Materie folgt aber nicht, dass sie vor aller Theilung in Atome und leere Räume aufgelöst existirt. Es giebt keine Thatsache, welche einen Beweisgrund für die Existenz der Atome enthielte. Eine Begründung dieser Annahme ist, wenn überall, doch nur auf dem Wege der



Speculation, nicht aber auf dem der Empirie möglich. Der Verfasser aber nimmt die Existenz der Atome ohne allen Grund an, sie ist in seiner Schrift nur ein Gegenstand instinktiver Glaubenskraft.

Die Atomenlehre pflegt die an der wahrnehmbaren Materie beobachteten Grundeigenschaften auch auf die Atome zu übertragen, wie denn der Verfasser „wegen der Krystallisation der Körper“ (S. 38) den Körperatomen das Vermögen zuschreibt, mit verschiedenen Kräften nach verschiedenen Richtungen zu wirken. Man stattet die Atome mit all den Eigenschaften aus, welche man zur Erklärung der gegebenen Phänomene, woraus sie auch selbst entnommen werden, gebraucht. Die Atomenwelt ist dann aber nur ein Spiegelbild der Erfahrung, in ihr ist nur im verkleinerten Maasse dasselbe nochmals wieder anzutreffen, was man an der wahrnehmbaren Materie erkannt hat. Dass man alsdann aus den so ausgestatteten Atomen auch das wieder entnehmen kann, was man zur Erklärung der Erscheinungen braucht, kann Niemand verwundern. Die Erklärungen aber, welche man so aus den Atomen gewinnt, sind nur Tautologien, Uebersetzungen aus der Sprache der Erfahrung in die der Atomistik und umgekehrt. Bei diesen Uebertragungen beachtet man aber nicht, dass in den Atomen, wenn man wirklich welche annimmt und nicht blos den herrschenden Sprachgebrauch mitmacht, Bedingungen liegen, welche solche Uebertragungen entweder überall nicht gestatten oder das Uebertragene wesentlich modificiren. Nimmt man auf diese Bedingungen keine Rücksicht und überträgt die Eigenschaften der wahrnehmbaren Materie ohne weiteres, so ergiebt sich daraus der gewöhnliche naive Atomismus, der die Atome mit Eigenschaften ausstattet, welche mit ihrem Begriffe in Widerspruch sind, denn die Eigenschaften der wahrnehmbaren Materie können nur mit wesentlichen Modificationen auf die Atome übertragen werden, weil sie einfach und unveränderlich sein sollen.

Wenn der Verfasser nun, wie aus dem schon Angeführten erhellt, auch das gewöhnliche Verfahren der Uebertragung der Eigenschaften der wahrnehmbaren Materie auf die Atome anwendet, so bemerkt er doch (S. 715), wie mir scheint mit Recht, dass die Undurchdringlichkeit der Atome eine andere ist als die der wahrnehmbaren Materie, oder, wie er sagt, der Körper. Nach dem Verfasser wird die Undurchdringlichkeit der wahrnehmbaren Materie oder der Körper durch die abstossende Kraft des in den Körpern befindlichen Aethers hervorgebracht und verhindert die Berührung der Körperatome. Die Undurchdringlichkeit der Atome aber, welche das Zusammenschrumpfen derselben auf einen Punkt verhindert und bei der Berührung „plötzlich“ eintritt, hat „kein Maass“ und „keine Grösse“, denn sie ist „unüberwindlich“.

Der Verfasser anerkennt also, dass die Undurchdringlichkeit der Atome eine andere ist, als die der wahrnehmbaren Materie, welche auf einer bewegenden Kraft beruht, während die Undurchdringlichkeit der Atome, welche ohne Maass und Grösse, unüberwindlich und plötzlich (mehr geisterhaft als physisch) hervortritt, eine qualitas occulta ist, welche auf dem blossen Dasein der Atome ruht und sich allen begrifflichen Vorstellungen entzieht.

Unbedenklich aber überträgt der Verfasser die Eigenschaften der Trägheit, der bewegenden Kräfte, der räumlichen Ausdehnung, wie sie an der wahrnehmbaren Materie hervortreten, auch auf die Atome. Da die Atome aber einfach und unveränderlich sind, so ist diese Uebertragung entweder überall nicht oder nur mit solchen Modificationen möglich, dass jene Eigenschaften bei den Atomen stets etwas anderes bedeuten, als bei der wahrnehmbaren Materie. Diese ist träge, beharrt in ihren Zuständen, d. h. sie ist nur durch äussere Ursachen veränderlich, wobei aber doch vorausgesetzt ist, dass sie veränderlich ist. Da nun aber die Atome, wenigstens die letzten

und eigentlichen, sowohl ihrer Gestalt als ihrer Raumerfüllung nach unveränderlich sind, so ist auch die Eigenschaft der Trägheit, d. i. die Eigenschaft der Veränderlichkeit durch äussere Ursache nicht auf sie übertragbar. Man meint nun freilich, dass, wenn auch die Atome unveränderlich sein, doch ihre räumlichen Verhältnisse der Entfernung und Nähe, der Stellung und Lagerung eine Veränderung gestatteten. Eine Veränderung dieser Verhältnisse ist aber nicht ohne eine Veränderung der Atome möglich, welche wenigstens ihren Ort selbst müssen wechseln können, wozu aber erforderlich ist, dass eine Einwirkung durch eine äussere Ursache, eine bewegende Kraft, auf sie stattfinden kann. Dies aber erscheint uns als unmöglich, weil die Atome selbst unveränderlich, ihre Undurchdringlichkeit unüberwindlich, ihr Widerstand absolut ist. Keine äussere Ursache, wäre sie auch die Allmacht selbst, kann irgend eine Einwirkung auf Atome äussern, denn sie leisten ihr einen unüberwindlichen Widerstand, so dass die Einwirkung, etwa ein Stoss, überall nicht stattfindet. Von den Atomen muss wegen ihrer unüberwindlichen Undurchdringlichkeit jeder Stoss ohne alle Wirkung auf die Atome abprallen, so dass er nicht stattfindet. Die unveränderlichen Atome können daher auch in ihrem räumlichen Verhältnisse nicht verändert werden und sind daher unbeweglich, sie können nur als in ewiger Ruhe seiend gedacht werden. Die wahrnehmbare Materie ist beweglich, Atome aber sind eine unbewegliche Materie, auf die der Begriff der Trägheit, der Veränderlichkeit durch eine äussere Ursache sich daher nicht übertragen lässt. So unbedenklich und nothwendig diese Uebertragung auch erscheint, so wenig ist sie in Wahrheit doch zulässig. Nicht blos jede qualitative, lebendige und geistige oder innere Veränderung ist bei Atomen unmöglich, sondern auch jede äussere Veränderung ihrer räumlichen Verhältnisse. Macht man diese Annahme, wie dies nun freilich immer geschieht, so sind die

Atome entweder nicht unveränderliche und also keine Atome oder die Annahme widerspricht den Grundbegriffen der Atomistik.

Ebenso unbedenklich wie die Trägheit schreibt man den Atomen, was auch der Verfasser thut, bewegende Kräfte zu. Jede wahrnehmbare Materie ist nicht nur träge, sondern übt auch auf jede andere eine bewegende Kraft aus. Die Materie ist daher das Bewegliche mit bewegender Kraft. Diese dynamische Erklärung von dem Begriffe der Materie liegt auch der mechanischen Naturwissenschaft zu Grunde. Schon weil Atome eine unbewegliche Materie sind, ist auf der Grundlage der Atomistik keine mechanische Naturwissenschaft möglich, deren erste Voraussetzung die Beweglichkeit der Materie ist Um so weniger ist dies der Fall, da die Atome auch nicht als Subjekte bewegender Kräfte denkbar sind. Denn wenn sie auch bewegende Kräfte besitzen, so würden sie sie doch, wie aus dem Obigen erhellt, nicht gegen einander ausüben können, weil Atome nicht nur an sich selber unveränderlich, sondern auch unbeweglich sind. — Ihre bewegenden Kräfte können sie daher auf einander nicht ausüben. Auch diese Annahme bewegender Kräfte der Atome, so unbedenklich sie auch gemacht wird und so nothwendig sie auch für die wahrnehmbare Materie ist, hebt entweder sich selber oder die Annahme von Atomen auf. Sollen überdies Atome bewegende Kräfte besitzen, so wird auch die Existenz der leeren Zwischenräume zweifelhaft, nicht deshalb gerade, weil sie leer sind und so ein absolutes Hinderniss der Wirksamkeit der Atome auf einander enthalten, sondern weil sie alsdann nicht leer, sondern erfüllt sein müssen, da ein Raum, in dem und durch den eine bewegende Kraft wirkt, welche einen Widerstand einer ihr entgegen wirkenden leistet, kein leerer, sondern ein erfüllter Raum sein würde. Dass Atome eine bewegliche und eine bewegliche Materie mit bewegender Kraft sind, kann man gerade nur in

der Phantasie annehmen, aber nicht denken und nachweisen. Aus diesen Gründen, deren weitere Ausführung das Werk „philosophische Einleitung in die Allgemeine Encyklopädie der Physik, Leipzig, Leopold Voss", enthalten, können wir die Atomenlehre auch nicht einmal für die richtige Grundlage der mechanischen Naturwissenschaft halten. Wir müssen ihre Zulässigkeit nicht nur ausserhalb, sondern selbst innerhalb der mechanischen Naturwissenschaft in Frage stellen, wo, wie man bisher meinte, ihre Berechtigung und ihre Begründung unangreifbar sei. Naturwissenschaft und corpusculare Atomistik gehören nicht nur nicht zusammen, sondern schliessen sich aus, da die Atomenlehre die erste Voraussetzung aller Naturwissenschaften, die Annahme einer beweglichen Materie mit bewegender Kraft, illusorisch macht. Die wesentlichen Eigenschaften der wahrnehmbaren Materie, worauf die mechanische Naturwissenschaft sich gründet, können nicht als Eigenschaften der Atome gedacht werden, vielmehr steht der Begriff der Materie, der aus dem Studium ihrer Erscheinungen durch die Naturwissenschaften selbst gewonnen ist, mit der atomistischen Auffassung derselben in einem unaufhebbaren Widerspruch. Werden die Grundeigenschaften der wahrnehmbaren Materie auf die Atome übertragen, so kann man sie nicht mehr als Atome denken, und denkt man sie so, alsdann kann man die Grundeigenschaften der wahrnehmbaren Materie nicht auf die Atome übertragen. Die Atomistik ist eine Metaphysik, die weder aus der Erfahrung inducirbar ist, noch mit der aus ihr gewonnenen Erkenntniss übereinstimmt. Nimmt man aber die Atomistik, wie das vielfach geschieht, nur als Versinnlichungsmittel und nur als methodisches Hilfsmittel, und also nicht als Metaphysik, so kann sie auch nicht als Fundament einer Weltanschauung gelten.

Alle wahrnehmbare Materie ist ausgedehnt, womit aber nicht gesagt ist, dass nun auch die Ausdehnung das primäre

und constitutive Wesen der Materie ist. Obwohl alle Materie ausgedehnt ist, bildet doch die Ausdehnung nur das secundäre, ihre bewegenden Kräfte aber das primäre und constitutive Wesen derselben. Da nun die Atome, wie wir gezeigt haben, weder als beweglich, noch als Subjekte bewegender Kräfte gedacht werden können, so bleibt nur übrig, in der Ausdehnung resp. in der Gestalt das Wesen der Atome anzunehmen. Sie werden daher als absolute Minima der Ausdehnung gedacht, welche in ihnen weder grösser noch kleiner sein kann, als sie ist. Die Atomistik sucht das Einfache in der Ausdehnung, weil sie die Ausdehnung nicht als das secundäre, sondern als das primäre Wesen des Stoffes anzusehen genöthigt ist, worin sie gleichfalls mit der Auffassung von der wahrnehmbaren Materie nicht übereinstimmt, da diese das Wesen der Materie nicht in der Ausdehnung, sondern in ihren bewegenden Kräften findet. Es würde überall nicht nothwendig sein, das Einfache in der Ausdehnung zu suchen, wenn die Materie nicht ihr Wesen in der Ausdehnung, sondern in ihren bewegenden Kräften hat. Eine solche Auffassung würde jedoch eine dynamische, aber keine atomistische Naturansicht geben. Absolute Minima der Ausdehnung, untheilbare Gestalten anzunehmen, widerstreitet nicht nur allen mathematischen Begriffen, sondern auch der Thatsache der Theilbarkeit der wahrnehmbaren Materie, weil man aus dieser Thatsache nicht schliessen kann auf eine Auflösung aller Materien in Atome (absolute Minima der Ausdehnung) und leere Zwischenräume vor aller Theilung, da dadurch die Eigenschaft der Theilbarkeit an der wahrnehmbaren Materie illusorisch wird. Die Verlegenheit, worin die Atomistik verfällt, durch die Annahme einer untheilbaren Ausdehnung oder von absoluten Minima's der Ausdehnung würde garnicht eintreten, wenn man in Uebereinstimmung mit der Auffassung von der wahrnehmbaren Materie das Wesen derselben, wie es in der dynamischen Auffassung geschieht, nicht in der Ausdeh-

nung, sondern in ihren bewegenden Kräften findet. Auch in dieser Beziehung zeigt es sich, dass die Atomenlehre mit dem Begriffe der wahrnehmbaren Materie nicht harmonirt.

Wenn die vorliegende Schrift bloss eine naturwissenschaftliche wäre, würde es nicht nöthig sein, hier ihr Fundament, die corpusculare Atomistik zu prüfen. Da sie aber eine Weltanschauung auf diesem Fundamente gründet, schien es uns nothwendig, die unsichere Grundlage derselben hervorzuheben. Wir werden uns jetzt mit dem Gebäude selbst beschäftigen, welches auf dieser Grundlage unsere Schrift errichtet hat.

Aus der Annahme von Atomen lässt sich einigermassen der feste Körperzustand begreiflich machen, weil die Atome selbst fest und starr sind, obgleich auch hierbei in den Atomen schon als absolute Eigenschaft vorausgesetzt wird, was erklärt werden soll. Viel schwieriger, wenn nicht überall unmöglich, ist es aus Atomen, die nicht flüssig sein können, die Möglichkeit des tropfbaren und elastisch flüssigen Körperzustandes herzuleiten. Da die Atome selbst nicht flüssig sein können, so kann der flüssige Körperzustand jedenfalls nur ein scheinbarer sein, der in der Natur selbst nicht vorhanden ist, weil alle Materie, d. i. alle Atome fest sind. Die Herleitung der verschiedenen Körperzustände geschieht mit Hülfe der leeren Zwischenräume aus den Gruppirungen der Atome. Der Grund dieser Verschiedenheiten, wie verschieden die Atomistik sich auch gestalten mag, liegt zuletzt doch nicht in den Atomen, die unveränderlich sind, sondern in den leeren Zwischenräumen, welche das allein Veränderliche nach der atomistischen Auffassung sind. Die moderne Atomistik hat freilich dadurch eine andere Gestalt angenommen, dass sie ausser den „Körperatomen" noch einen Aether annimmt, der die leeren Zwischenräume der Körperatome erfüllen soll. Wie das aber geschehen kann, ist noch nicht nachgewiesen, denn wenn der Aether selbst aus Atomen besteht, so kann er auch nur scheinbar elastisch flüssig

sein, weil die Atome fest sind und hat überdies selbst leere Zwischenräume. Der atomistisch construirte Aether kann seine eigenen Zwischenräume nicht erfüllen, viel weniger aber die der ponderablen Materie. Aether- und Körperatome können wohl neben einander in einem Raume sein, aber dies Nebeneinandersein der verschiedenen Atome ist keine Erfüllung ihrer leeren Zwischenräume, welche nicht nur in der ponderablen Materie, sondern auch in der inponderablen Materie, wenn sie aus Atomen zusammengesetzt ist, vorhanden sind. Die Summe der Aetheratome zwischen den Körperatomen kann grösser oder kleiner sein, allein eine Erfüllung der leeren Räume ergiebt sich daraus nicht, sie werden dadurch nur kleiner oder grösser, so dass zuletzt doch immer der eigentliche Erklärungsgrund für die verschiedenen Körperzustände in den verschiedenen leeren Zwischenräumen derselben liegt, welche nach der Summe der in ihnen befindlichen Aetheratome wechseln. Diese Vorstellungsart ist durch die Annahme der Aetheratome zusammengesetzter, als die der alten Atomistik, aber im Wesentlichen keine andere, da auch schon die alte Atomistik die verschiedenen Körperzustände aus der Veränderung der leeren Zwischenräume erklärte. Die Entfernung und Nähe, die Stellung und Lagerung, das verschiedene Nebeneinandersein der verschiedenen Atome ist keine Veränderung der Atome, sondern stets nur eine Veränderung des leeren Raumes, der das allein Veränderliche ist. Nur die geometrischen Verhältnisse, d. i. die leeren Räume, nicht aber die Atome, können sich verändern, wenn überall eine Veränderung bei Atomen möglich ist.

Bisher, meint nun der Verfasser, habe die Atomistik die verschiedenen Körperzustände und namentlich den tropfbarflüssigen nicht begreiflich machen können. Er glaubt aber, es sei dies möglich, wenn man annehme, dass die Körper- und Aetheratome sich gegenseitig abstossen, während man bisher ihnen eine gegenseitige Anziehung zuschreibt (S. 39, 40). Der wesent-

liche Unterschied der festen und tropfbaren flüssigen Körper bestehe darin, dass in den festen Körpern die Körperatome Schwingungen machen, welche mit den Wärmeschwingungen des umgebenden Aethers entgegengesetzt gerichtet und deshalb von kleiner Weite und kleiner lebendiger Kraft sind; dass dagegen in den (tropfbar) flüssigen Körpern die Körperatome Schwingungen machen, welche mit denen der umgebenden Aetheratome gleichgerichtet und deswegen von grosser Weite und grosser lebendiger Kraft sind. Die Schwingungen der Aether- und Körperatome können aber nur entgegengesetzt sein, „wenn beide kein zusammenhängendes Ganze von gemeinsamer Bewegung bilden und also nur bei der Annahme der Abstossung zwischen Körper- und Aetheratomen“ (S. 41). Dadurch, meint der Verfasser, sei für die Annahme der Abstossung statt der Anziehung zwischen den Aether- und Körperatomen entschieden, denn mit der Annahme der Anziehung sei der atomistische Unterschied dieser Körperzustände nicht zu gewinnen. Bei dem luftförmigen Zustande sollen beide Vorstellungsarten, sowohl die der gleichen als der entgegengesetzten, Schwingungsweisen der Aether- und der Körperatome zulässig sein (S. 188). Diese Auffassung von dem flüssigen und festen Körperzustand hat der Verfasser in einem eigenen Abschnitte, S. 165—189, weiter ausgeführt, namentlich hinsichtlich des tropfbar flüssigen Zustandes, und seine Auffassung durch die Entdeckung von R. Brown, dass in Flüssigkeiten schwimmende kleine von belebten oder unbelebten Körpern herrührenden Theilchen eine selbständige zitternde Bewegung haben, zu bestätigen gesucht, denn diese Bewegung habe allein ihren Grund in der fortwährenden Verschiebung der Theilchen der Flüssigkeit selbst, da bei dem eigenthümlichen Schwingungszustande der Atome in den flüssigen Körpern sich beständig Lücken bilden, in die die benachbarten Flüssigkeitsmengen hineinstürzen (S. 119). Diese Auffassung des Verfassers

ist nun freilich viel complicirter als die, welche die alte Atomistik von dem Unterschiede des festen und flüssigen Zustandes aufstellt, kommt aber zuletzt doch wieder auf dasselbe zurück, da der Grund der Verschiedenheit des festen und flüssigen Zustandes zuletzt doch nur in den verschiedenen leeren Zwischenräumen besteht, welche in dem flüssigen Körperzustande grösser als in dem festen sind. Denn wenn die Körperatome das einemal Schwingungen von kleiner, das anderemal von grosser Weite machen, so ist dies durch die Verschiedenheiten der leeren Zwischenräume bedingt und uns scheint daher nicht, dass mehr durch diese Erklärung gewonnen ist, als dass sie complicirter ist als die, welche schon die alte Atomistik gegeben hat.

Die leeren Räume werden auch hier noch neben den Atomen und ihren Bewegungen als ein realer Erklärungsgrund der Phänomene angenommen, hierin liegt aber der Widerspruch in dem Begriffe des leeren Raumes. Der Verfasser sagt freilich (S. 682), der leere Raum sei selbst kein Wesen und keine Eigenschaft eines Wesens, weil er nicht wirke, er selbst aber definirt auf derselben Seite, wo er diese Erklärung giebt und auf den folgenden den leeren Raum trotzdem als eine Ursache, wie die Atomistik von jeher, weil sie nicht anders kann, den leeren Räumen wirkende Kraft und Ursachlichkeit zugeschrieben hat, denn die leeren Räume sind die Ursachen von der getrennten Existenz, von der Beweglichkeit der Atome und ihren verschiedenen Gruppirungen in den wahrnehmbaren Körpern. Wie der leere Raum aber, der selbst nichts ist, etwas bewirken, oder die reale Bedingung von Etwas sein kann, wodurch er ein Mittleres sein würde zwischen dem Nichts und dem Etwas, hat noch keine Atomistik zu erklären vermocht, weshalb sie auch es stets vermieden hat, auf diese Frage einzugehen, denn Schweigen ist hier besser als Reden. Jede Untersuchung darüber würde zeigen, dass die Annahme der

Realität leerer Räume eine Absurdität ist. Die Atomistik aber scheint an diese Realität zu glauben, weil ihre Annahme absurd ist.

Aus den verschiedenen Gruppirungen sollen nach atomistischer Vorstellungsweise die verschiedenen mechanischen, chemischen, organischen und, wenn der Ausdruck gestattet ist, geistigen Körperzustände und Veränderungen sich ergeben. Von diesen verschiedenen Körperzuständen, welche aus den Aggregationen der Atome hervorgehen sollen, werden wir hier nur des Verfassers Auffassung von der „Körperlichkeit des Geistes", welche in dem dritten Buche seiner Schrift, S. 718 u. f., enthalten ist, erwähnen. Diese Auffassung von der Körperlichkeit des Geistes ist eine Folge der im Voraus als gültig angenommenen corpuscularen Atomistik, denn was der Verfasser ausserdem dafür anführt, enthält keinen Beweis der Körperlichkeit des Geistes, sondern nur eine Wiederholung der Behauptung. Die Körperlichkeit des Geistes soll daraus folgen, dass das Gehirn der Sitz des Geistes und, wie die Phrenologie annimmt oder bewiesen haben soll, „dass jedes Grundvermögen des Geistes seinen Sitz in einem bestimmten Theile des Gehirnes hat, dass sich der Geist im Ganzen und in seinen einzelnen Vermögen in gleichem Schritte mit dem Gehirn und seinen einzelnen Sitzen in demselben entwickelt und endlich, dass Krankheiten des Gehirnes und seiner einzelnen Theile Krankheiten des Geistes und seiner entsprechenden Vermögen zur Folge haben" (S. 719). Allein aus allen diesen Sätzen folgt über die angebliche Körperlichkeit des Geistes gar nichts, da aus dem Orte, wo etwas ist, nichts folgt über das Wesen desselben. Aus der Localisirung des Geistes im Gehirn folgt nichts über das Wesen desselben. Wenn der Verfasser nun ausserdem noch die Abhängigkeit zwischen den Thätigkeiten des Geistes und der Nerven hervorhebt und versichert, „dass die Bewegungen des Geistes nach ganz mechanischen Gesetzen, dass alle geistigen



Vorgänge nach ganz bestimmten, ausnahmslos bedingenden Gesetzen der Nothwendigkeit vor sich gehen", so folgt auch hieraus nicht die Körperlichkeit des Geistes, sondern es würde daraus nur folgen, einerseits die Abhängigkeit des incorporirten Geistes von seinem Körper und andererseits die gleiche Gesetzmässigkeit in den Erscheinungen des Geistes wie des Körpers. Des Verfassers Schlüsse, woraus er im besonderen die Körperlichkeit des Geistes folgt, sind offenbare Fehlschlüsse. Aus den gegebenen Thatsachen lässt sich auf die Körperlichkeit des Geistes nicht schliessen, sie beweisen nur, dass wir den Geist nur in Verbindung mit seinem Körper kennen, woraus aber gar nicht die Körperlichkeit des Geistes folgt. Sie folgt aber von selbst, wenn man einmal angenommen hat, dass das allein Existirende stoffliche Atome und ihre Aggregate sind. Dann folgt allerdings, „dass der Geist nichts Anderes ist als eine Thätigkeitsfähigkeit einer in bestimmter Weise zusammengesetzten Stoffmenge" (S. 766). Diese Auffassung stammt aber aus keiner Induction, sondern ist eine blosse Consequenz der Metaphysik. Wenn die Körperlichkeit des Geistes keine blosse Folge der Metaphysik sein soll, so müssen ganz andere Beweise geführt werden, als der Materialismus liefert. Der Verfasser scheint ausserdem, da er die angeführte Definition am Schlusse seiner materalistischen Erklärung der geistigen Thätigkeiten aufgestellt, zu meinen, dass sie dadurch auch bewiesen sei, während sie doch bei der materialistischen Erklärung schon als gültig vorausgesetzt wird. So wenig die Anwendung der atomistischen Erklärungsart ein Beweis ist für die Gültigkeit der Grundbegriffe der Atomenlehre, ebensowenig ist die Anwendung der materialistischen Erklärungsart ein Beweis für die Körperlichkeit des Geistes.

„Die Erklärung der Geistesvorgänge aus der Anschauung der Körperlichkeit des Geistes", welche unsere Schrift, S. 724 u. f., giebt, besteht in der „Annahme", dass „ein Gedanke

ein gewisser Bewegungszustand des Gehirns", „ein Sinneseindruck eine chemische Zersetzung im Gehirn", „alle Gedanken chemische Zersetzungsvorgänge im Gehirn" seien. Allein angenommen, dies wären statt Analogien Erklärungen, so wären sie nur so weit verkehrt, als man glaubt, dass sie Erklärungen sind. Denn in der That sind sie dies nicht, weil ein Bewegungszustand nicht die Wahrnehmung desselben, eine chemische Zersetzung nicht die Empfindung derselben, ein Verbrennungsprocess oder ein „Glühen" des Gehirnes nicht die Vorstellung desselben ist. Die vom Verfasser gegebenen Erklärungen sind an sich völlig irrelevant. Mögen immerhin in den Nerven und im Gehirn Bewegungszustände, chemische Zersetzungen, Verbrennungsprocesse, electrische Processe, ein Glühen und andere mechanische und chemische Vorgänge stattfinden, zu meinen aber, dass aus ihrer einfachen Gleichsetzung mit geistigen Thätigkeiten damit eine Erklärung der geistigen Thätigkeiten gegeben sei, beweist nur, dass der Materialismus das Problem gar nicht kennt, dessen Lösung er zu besitzen glaubt.

Selbst wenn der Geist nichts anderes wäre als eine besondere Lebensform des lebendigen Wesens, oder, wenn man will, als die Function des Gehirnes, so würde durch die materialistischen Erklärungen dieser Functionen, welche bloss in einer Verwechselung geistiger Thätigkeiten und körperlicher Vorgänge bestehen, nichts geleistet sein. Wenn die Körperlichkeit des Geistes und wenn die geistigen Thätigkeiten als körperliche Vorgänge nachgewiesen werden sollen, muss man andere Beweise führen und andere Erklärungen geben als unsere Schrift enthält. Um den Materialismus zu widerlegen, genügt die formale Logik, man braucht nur die Form seiner Schlüsse und Begriffserklärungen zu prüfen, und ist ein weiteres Eingehen auf die Erscheinungen und das Wesen des Geistes nicht nothwendig. Die materialistischen Erklärungen spielen aber auch bei dem Verfasser nur im Anfange seiner Untersuchungen über

das Wesen des Geistes eine Rolle und hören nachher, wo er weiter in die besonderen Phänomene eingeht, von selbst auf, ebenso wie er nur im Anfange seines zweiten Buches Phrenologe ist und später, abgesehen von dieser Hypothese, die geistige Welt betrachtet. Ueberall wo er von seinen Hypothesen absieht und sie nicht mehr beachtet, sind wir seinen Untersuchungen der geistigen Vorgänge auch mit Interesse gefolgt.

Nachdem der Verfasser die Körperlichkeit des Geistes meint erwiesen zu haben, stellt er den ersten Grundsatz seiner Lehre, den Satz auf: „es giebt kein anderes Wesen, d. h. Dinge mit ihrem ausschliesslich zukommenden Sitze, als den Stoff, und lehrt nun die Entstehung aller Dinge aus dem Stoffe, dessen Ewigkeit angenommen wird, weil alle wahrnehmbaren Veränderungen nur Formenänderungen sind, welche den Stoff schon voraussetzen, dessen kleinste Theile sich dabei nicht ändern und auch ihrer Menge nach dieselben bleiben. Die Entstehung der leblosen Körper bloss aus dem Stoffe versteht sich von selbst, da sie nur Stoff sind, besondere Schwierigkeiten bietet aber die erste Entstehung der Pflanzen und Thiere. Erfahrungsmässig entsteht alles Lebendige nur aus dem Lebendigen, omne vivum ex ovo, ausserdem giebt es, wie der Verfasser gleichfalls, S. 218 u. a. a. O., einräumt, erfahrungsmässig keine Verwandlung unorganischer Materie in organische, ohne dass schon organische vorhanden wäre, wie auch jede Zellenbildung schon Zellen voraussetzt. Was berechtigt uns nun der Erfahrung entgegen doch anzunehmen, dass das Lebendige auch aus dem Leblosen, organische Materie aus der unorganischen ohne vorhergehende Organisation, Zellenbildung ohne Grundlage anderer Zellen entstehen, zu behaupten? Dies aber sollen wir annehmen müssen, weil es eine Zeit gab, den feurigflüssigen Zustand der Erde, in welcher Keime oder Zellen nicht bestehen konnten, weshalb also eine Urbildung der Zellen

unerlässig gewesen sei. Da nun vor der ersten Entstehung der Zellen und des Lebendigen nur das Leblose, der Stoff, die Atome existiren, so müssen sie hieraus, und zwar „unter ganz besonderen Umständen“, die uns aber „ganz unbekannt“ sind, entstanden sein. Wir kennen nicht die erste Entstehung der Zellen und ihre Bedingungen, schliessen aber doch aus unserem Nichtwissen, dass sie „unter ganz besonderen, jedoch unbekannten Umständen“ aus dem blossen Stoffe, den ewigen materiellen Atome und ihren Kräften sich gebildet haben, obgleich dieselben Kräfte gegenwärtig nicht mehr leisten, was sie sonst vermocht haben sollen. Die alte Logik lehrte den Grundsatz, dass die Consequenz sich erstrecke von dem Wissen auf das Sein, nicht aber von dem Nichtwissen auf das Nichtsein. Die Logik des Verfassers aber scheint den Grundsatz zu haben, dass aus unserer Unwissenheit die sichersten Schlüsse auf das Sein und Geschehen folgen. Die Annahme der Entstehung aller Dinge aus dem ewigen Stoffe und seinen immanenten Kräften ist unstreitig eine nothwendige Folge der im Voraus als gültig angenommenen Metaphysik der corpuscularen Atomenlehre des Verfassers, welche aber weder mit den Thatsachen der Erfahrung und ihrer immanenten Erkenntniss übereinstimmt, noch eine Erklärung derselben giebt. Gesetzt aber auch, die Annahme des Verfassers wäre begründet, so würde sie dennoch mit den Grundsätzen seiner Metaphysik im Widerspruch sein. Denn die „Evolution“ des Lebendigen aus dem Leblosen, des Geistes aus dem Geistlosen, beruht auf dem Grundsatze, dass die Ursache der Entstehung nicht ist, was sie hervorbringt; die mechanische Erklärungsart aber, welche unsere Schrift als die allein mögliche will gelten lassen, hat den Grundsatz, dass die Ursache ist, was sie wirkt. Die Weltanschauung des Materialismus, welche anfänglich sich auf der corpuscularen Atomistik und der mechanischen Erklärungsart gründet, verlässt daher im weiteren Verlaufe ihre eigene Meta-

physik und gelangt von der Atomenlehre zur „Evolutionslehre“. Mag immerhin aus der ewigen Materie Alles entstanden sein, diese Annahme ist wenigstens auf der Grundlage der corpuscularen Atomistik und der mechanischen Erklärungsart nicht durchführbar. Der Materialismus endet mit einer anderen Metaphysik als womit er anfängt. Die Annahme, dass Alles aus der Materie, wenngleich nicht aus der ewigen entsteht, ist so erschrecklich nicht, wie zaghafte Gemüther meinen, nicht bloss Materialisten, sondern auch Männer wie z. B. Albertus magnus haben dies gelehrt. Sie waren aber mit den Grundsätzen und Lehren der Logik und der Metaphysik bekannt und wussten daher, was sie lehrten, während unsere Materialisten Wissenschaften cultiviren, deren Studium sie erst betreiben sollten.

Wenn aus der ewigen Materie, die in Atome und leere Zwischenräume aufgelöst existirt, Alles werden soll, so muss es indess mehr geben als eine ewige Materie, denn zu den Atomen müssen noch erst Verbindungsformen und Bewegung hinzukommen, welche durch sie selbst nicht gegeben sind, und es fragt sich daher, woher die Bewegung und die Verbindungsformen der Atome stammen. Sich selbst können Atome, wenn sie nicht geistige Wesen sind, nicht in Bewegung bringen, denn jeder Atom wirkt, wie jeder Körper, nur auf einen anderen, aber nicht auf sich selbst; durch die Atome kann daher die Bewegung nicht hervorgebracht werden; in ihnen kann sich ein gegebenes Quantum der Bewegung nur verschieden vertheilen, wodurch dasselbe weder vermindert noch vermehrt, am wenigsten aber hervorgebracht wird. Es wird daher, soll aus der ewigen Materie Alles entstanden sein, nichts anderes nachbleiben als daneben dann zweitens auch eine ewige Bewegung anzunehmen, wodurch aber nur die Thatsache, dass die Atome einmal in Bewegung sind, in die Ewigkeit versetzt wird, ohne dass man doch die Quelle der Bewegung erfährt, die jedenfalls

ausser den Atomen liegen muss, da sie nur eine verschiedene Vertheilung eines gegebenen Quantums von Bewegung bewirken, dasselbe aber nicht hervorbringen können. Unerklärbar bleibt also bei der Entstehung aller Dinge aus der Materie jedenfalls die Bewegung. Sie als eine ewige angenommen, kann doch nur ein Zufall sein, da sich überall nicht sagen lässt, wie sie zu den Atomen, welche unbeweglich sind, hinzukommt.

Ebenso wenig vermag man innerhalb dieser Weltanschauung anzugeben, woher die Verbindungsformen der Atome stammen. Als eine ursprüngliche Ordnung lassen sie sich nicht denken, denn Atome bilden für sich nur eine zusammenhangslose (durch das Leere getrennte) Menge oder ein Chaos. Wollte man den Atomen immanente Verbindungsformen als eine ursprüngliche Ordnung annehmen, so würde auch in der ganzen Natur ein Plan, ein vernünftiger Zusammenhang und ein Zweck sein, da das eine das andere involvirt. Allein das ursprüngliche Chaos der Atome schliesst dies von selbst aus, weshalb auch die consequente Atomistik alle und jede Teleologie, wie es auch unsere Schrift thut, verwirft (S. 796 u. a. a. O.). Der Grund der Verwerfung von allen Naturzwecken liegt aber in der Annahme von Atomen oder vielmehr in der Annahme der Realität des leeren Raumes, weshalb die Atome eine ursprüngliche zusammenhangslose Vielheit des Seins oder Nichtseins sind. Leere Räume und Teleologie vertragen sich allerdings nicht, sondern schliessen einander aus, weil Atomen alle Verbindungsformen zufällig sind. Die Verwerfung der Teleologie geschieht nicht auf Grund der Erfahrung und der Erkenntniss gegebener Thatsachen, sondern nur in Folge der im Voraus als gültig angenommenen metaphysischen Lehren. Nun aber muss es doch, wenn aus Atomen der ewigen Materie etwas werden soll, Aggregationsformen derselben geben, und es fragt sich dann, woher sie stammen, da sie in den Atomen

selbst keinen Grund haben. Man nimmt sie nur aber, wie die Bewegung, nach dem jedesmaligen Bedürfnisse der Erklärung, welche gegeben werden soll, aus der Erfahrung willkürlich von Aussen zu den Atomen hinzu, weshalb auch alle Verbindungsformen, wie die Bewegung, nur ein Zufall sind. Man kann auch diesen Zufall wie die Bewegung verewigen, indem man die einmal empirisch gegebenen Formen als ewig annimmt, erreicht dadurch aber nichts, weil doch der Zufall in Beziehung auf Bewegung und Verbindungsformen der letzte Erklärungsgrund von allem Geschehen bleibt. Der Glaube aber an den Zufall als letzten Erklärungsgrund ist der Aberglaube der Atomistik. Unsere Schrift giebt aber über diese Punkte der Grundlage ihrer Weltanschauung gar keine Auskunft, indem sie nur das übliche Verfahren der Atomistik, Bewegung und Verbindungsformen der Atome, aus der Erfahrung nach den Bedürfnissen der zu gebenden Erklärungen hinzunimmt, ohne das Verfahren selbst und seine metaphysischen Bedingungen zu rechtfertigen. Die Atomistik ist eine sehr plausible Lehre, so lange man sie als ein blosses Dogma ansieht, welches durch seine Annahme gewiss und begründet ist. Betrachtet man sie aber nicht, wie unsere Schrift, bloss als die Glaubenslehre der Naturwissenschaften, sondern als eine blosse Hypothese derselben, die noch erst eine Begründung erheischt, so wird man, wenn man sich mit einer solchen zu thun macht, bald finden, dass ihre fundamentalen Sätze und Begriffe nicht nur ungewiss und grundlos, sondern auch sehr unzureichend für die Erklärung der gegebenen Phänomene sind. Die gegenwärtige Atomenlehre in den Naturwissenschaften ist allerdings namentlich durch die Annahme der Aetheratome viel complicirter als die alte Atomistik; in den Grundbegriffen aber völlig mit ihr einstimmig, und ebenso wenig zu rechtfertigen als diese, wenn sie auch durch ihre weit künstlichere Gestalt ihre Schwächen mehr zu verhüllen weiss als die antike Atomistik.

Auf die Lehren der Geistesphilosophie, welche in dem zweiten und zum Theil auch in dem dritten Buche unserer Schrift dargestellt sind, können wir hier nicht ausführlich eingehen und müssen wir uns daher auf einige Bemerkungen beschränken. Die ethischen oder die praktischen Wissenschaften von dem Ethos selbst, dem Rechte und dem Staate, und der schönen Kunst gründet der Verfasser auf dem Satze, dass das Grundziel jeder menschlichen Handlung „eigenes Wohlgefühl" ist. Für den Menschen soll es keine andere Triebfeder, keinen anderen Beweggrund, kein anderes letztes Ziel, als das Erreichen des eigenen Wohlgefühles geben, wonach alle Menschen, gute und böse, wirklich streben (S. 323, 324 u. a. a. O.). Denn auch die sittlich höchsten Triebfedern seien gleichartig mit allen anderen menschlichen Triebfedern, da alle auf das eigene Wohl des Handelnden gehen. Wer das Gute, weil es gut ist, thut, soll es nur zur Befriedigung seiner Gewissenhaftigkeit, und wer es thut, weil es Gottes Wille ist, soll es nur zur Befriedigung seines Ehrfurchtssinnes, wodurch er ein eigenes Wohlgefühl empfinde, thun (S. 319—322). Auch das Wohlwollen gegen Andere geschehe wegen des eigenen Wohlgefühles, welches dadurch erreicht wird (S. 317). Indess sagt doch Niemand, dass der seine Kinder liebt, der es thut wegen des eigenen Wohlgefühles, welches ihm diese Liebe bereitet. Jedes Grundvermögen des Geistes, deren der Verfasser nach der Phrenologie 35 annimmt, hat aber sein eigenes Wohlgefühl, weshalb es auch einseitig sei, nur den sinnlichen Genuss, das Wohlgefühl der niederen Geistesvermögen als das alleinige wirkliche Ziel menschlicher Handlungen aufzufassen (S. 326), da vielmehr die Befriedigung aller Triebe oder Grundvermögen des Geistes, woraus eigenes Wohlgefühl entspringt, das wirkliche Grundziel menschlichen Lebens sei.

Dieser egoistische Eudämonismus ist nun aber, wie auch die fernere Darstellung des Verfassers zeigt, doch eine nicht

durchführbare Lehre, da er durch die Erfahrung, „dass einerseits augenblickliche Genüsse durch künftiges Unglück derselben Person aufgehoben, ja weit überwogen werden können, und dass andererseits eine Handlung, welche ein Wohlgefühl des Handelnden erregt, zugleich ebenso viel oder noch mehr Schmerz Anderer mit sich führen kann“ (S. 424), sich genöthigt sieht, statt des angegebenen Grundzieles aller menschlichen Handlungen, sich zu begnügen „mit einer möglichst grossen Menge von Glück“ oder eigenen Wohlgefühles des Handelnden und daher zugleich „eine Mässigung jedes Einzelnen in solchen sinnlichen und geistigen Genüssen, welche ausserdem Unglück (Schmerz) erzeugen“, fordern muss. Aus dem positiven Grundziele menschlichen Strebens, eigenes Wohlgefühl des Handelnden, wird hierdurch ein negatives: Vermeidung des Schmerzes, der Unlust, des Unglückes; denn es giebt in der That kein eigenes Wohlgefühl, keinen Genuss durch die Dauer des Lebens, sondern nur ein Wechsel von Freud und Leid, von Wohl und Uebel. Nur der Eudämonismus des Aristippos ist consequent, wenn er den augenblicklichen Genuss als das alleinige höchste Gut annimmt, wodurch aber zugleich die Einheit des Lebens, welches in seine einzelnen Momente zerfällt, aufgehoben wird. Hält man aber die Einheit des Lebens fest, so verwandelt sich auch das positive Ziel, eigenes Wohlgefühl, in ein negatives: Vermeidung der Unlust, des Schmerzes. Die möglichst grosse Menge von Glück ist nichts Positives, sondern nur etwas Negatives, oder wie eine Summe von negativen und positiven Grössen, wobei das Endergebniss zweifelhaft ist. Der egoistische Eudämonismus ist also, bloss logisch angesehen, gar keine durchführbare Lehre. Das Naturgesetz: alle lebendigen Wesen suchen die Lust und fliehen den Schmerz, bestreitet Niemand. Zu meinen aber, dass dieses Naturgesetz der Grundsatz der ethischen Wissenschaften sei, ist der Wahn des egoistischen Eudämonismus, der durch seine Darstellung sich selbst

widerlegt. Die weitere Anwendung, welche unsere Schrift von jenem Naturgesetz in der Sitten-, Rechts- und Staatslehre, wie in der Aesthetik macht, wollten wir sie hier weiter verfolgen, würde nur im Einzelnen eine Bestätigung unserer Behauptung liefern.

Wir betrachten zuletzt noch die Ansicht des Verfassers über die Entstehung und die Realität der Gedanken, denn die letzte Rechtfertigung einer Weltanschauung liegt in ihrer Erkenntnisstheorie, worüber unsere Schrift Folgendes enthält. Die sinnlichen Vorstellungen werden durch Einwirkungen auf die Sinne unmittelbar in uns hervorgebracht, die nichtsinnlichen aber sind von den sinnlichen Vorstellungen abgezogene Begriffe (S. 334 u. f. S. 792). Diese Bildung der Gedanken geschieht nach dem Gesetze „der Gedankenfolge“, d. h. nach dem Gesetze der Association der Vorstellungen (S. 325). Hiernach behauptet nun der Verfasser S. 362: „alle sinnlichen Vorstellungen und somit alle Gedanken werden entweder durch Einwirkungen der Sinne oder nach dem Gesetze der Gedankenfolge, sonst aber auf keine Weise hervorgebracht“. In dem dritten Buche will der Verfasser ferner nachgewiesen haben „die Entstehung des Geistes“, indem er zeigt, dass die Sinne durch die ihnen entsprechenden Einwirkungen von Aussen, d. h. durch ihre specifischen Reize, „durch berührende Körper, durch in Flüssigkeiten oder in Licht aufgelöste Körper, durch Licht- oder Schallstrahlen“ (S. 780 u. f.) und aus den Sinnen alle niederen und höheren Geistesvermögen durch die ihnen entsprechenden Einwirkungen, wobei die veranlassende Erregung zugleich die Stelle einer hervorbringenden Ursache vertritt, entstehen. Der Geist entsteht also mittelbar und unmittelbar aus den Sinnen, woher nicht nur der Inhalt, sondern auch die Form aller Vorstellungen stammt, da auch alle geistigen Thätigkeiten nur Umformungen der sinnlichen sind. Wir wollen diese bekannten Lehren des Sensualismus, welche sich

ebenso bei Locke und Hume und am folgerichtigsten bei Condillac finden, hier selbst nicht weiter prüfen, müssen aber doch den „Dogmatismus“, mit dem sie in unserer Schrift sich vergesellschaftet haben, hervorheben. Die genannten berühmten Sensualisten der Geschichte der Philosophie unterscheiden sich von dem Verfasser in dem einen Punkte, dass sie zugleich auch die Folgen ihrer Lehren kannten, während der Verfasser an diese gar nicht gedacht hat, da er sie völlig übergeht. Die Folge des Sensualismus ist die Aufhebung der Realität der Erkenntniss, wie sie bei Locke, mehr noch bei Hume, am Entschiedensten aber bei Condillac hervortritt. Der Verfasser nimmt aber das gerade Gegentheil davon an, sein Sensualismus ist ganz dogmatisch. Er meint, die Uebereinstimmuug des Denkens mit dem Sein verstehe sich von selbst (S. 792), „weil alle Geistesvermögen, insbesondere auch das Vergleichungs- und Schlussvermögen ihre Entstehung, die Art ihrer Thätigkeit und ihren Inhalt durch Sinneseindrücke aus der Wirklichkeit enthalten“. Allein wenn hierauf die Uebereinstimmung des Gedankens mit der Wirklichkeit beruhen soll, so wird dadurch zu viel bewiesen, weil alsdann gar keine Differenz unserer Vorstellungen mit der Wirklichkeit möglich sein und also jedes Denken, da es eine nothwendige Folge des aus der Wirklichkeit stammenden Sinneseindrucks ist, wahr sein würde. Es scheint uns daher, dass der Verfasser besser gethan hätte, wenn er seine Vorgänger, jene berühmten Sensualisten, die ganz andere Folgen aus der Lehre von dem allein sensualen Ursprunge unserer Vorstellungen und Erkenntnisse gezogen haben, ein Wenig berücksichtigt hätte. Er würde dann vielleicht, glücklicher als Hume, nachgewiesen haben wie bei der Lehre, dass „alle sinnlichen Vorstellungen und also alle unsere Gedanken entweder durch die Einwirkung der Sinne oder nach dem Gesetze der Gedankenfolge, sonst aber auf keine Weise hervorgebracht werden“, eine objective Erkenntniss von

dem causalen und substantiellen Zusammenhange aller Erscheinungen, und also eine Weltanschauung von der Natur der Dinge und ihrer Entstehung möglich sei, was Hume bekanntlich nicht einzusehen vermochte, worin wir aber bei dem berühmten englischen Kritiker mehr Folgerichtigkeit finden müssen als wir in unserer Schrift antreffen, deren gesammte Weltansicht weit die Grenzen eines Sensualismus überschreitet, der gerade gar keine Metaphysik und Naturwissenschaft zulässt. Der Verfasser aber ignorirt nicht nur die deutsche Philosophie seit Kant, sondern auch die Philosophie vor Kant, deren Lehren er doch nur wiederholt und mit unpassenden Zusätzen versieht. Wir vermögen in einer Weltanschauung, welche in der Erneuerung der corpuscularen Atomistik, des egoistischen Eudämonismus und eines dogmatischen Sensualismus besteht, keinen Fortschritt in der Entwicklung unserer Philosophie, sondern nur eine Reaction dagegen zu erkennen.

Die Philosophie Fichte's.

Rede zur Feier des hundertjährigen Geburtstages von Johann Gottlieb Fichte.

Mit Anmerkungen erschienen in dem Verlage von Ernst Homann. Kiel 1862.

Aus den Schriften der Universität zu Kiel vom Jahre 1862.

Hochgeehrte Versammlung!

Seit bereits acht Jahrhunderten betheiligt sich das deutsche Volk an der Lösung philosophischer Probleme, seit der Zeit, da im 12. Jahrhundert Hugo von St. Victor, aus dem Geschlechte der Grafen von Blankenburg, eine weit verbreitete Schule beschaulicher Betrachtung gründete; da im 13ten Jahrhundert Albert der Grosse die Lehren des Aristoteles und namentlich seine Physik, diese grossartigste Naturphilosophie der Griechen, erneuerte, mit der in Polemik unsere moderne, mechanische Naturwissenschaft sich gebildet hat. Dann haben im 14. Jahrhundert die deutschen Predigermönche das erste Beispiel gegeben, philosophische Gedanken in einer lebendigen, der deutschen Sprache, darzustellen. Darin sind erste Regungen enthalten, auch im wissenschaftlichen Leben die Nationalität zur Geltung und die Wissenschaft selbst dem Volksbewusstsein näher zu bringen.

Von noch viel grösserer Bedeutung ist der Cardinal von Cusa, Nicolaus Krebs, der schon vor dem Copernicus die Achsendrehung der Erde und dass sie nicht der Mittelpunkt der Welt sei, aus speculativen Gründen erkannte. Er hat zuerst den Gedankenkreis des Mittelalters überschritten und gilt mit Recht als der erste neuere Philosoph. Sein Einfluss erstreckt sich durch die Theosophen Paracelsus, Jacob Böhme, van Helmont bis auf Leibniz. Kann aber unter den Neueren Einer mit Aristoteles verglichen werden, so ist es unser Leibnitz. Die Gedanken, welche er hervorgerufen, bilden die Grundlage der Philosophie seit Kant.

Was im Verlaufe dieser Jahrhunderte von Männern unserer Nation in der philosophischen Wissenschaft geleistet worden ist, das wird die Gegenwart, da jetzt dem Leben der Nation auch andere Aufgaben als auf dem Gebiete des reinen Denkens zu lösen gestellt sind, nicht als ein völlig vergebliches und abgethanes Unternehmen ansehen. Ein Zeugniss davon, dass dem nicht so ist, ist auch diese Feier zum Andenken an Johann Gottlieb Fichte. Denn in dem Patrioten Fichte, der vor Allem und mit Recht und in einem noch grösseren Kreise Anerkennung und Verehrung findet, sehen wir doch zugleich auch den idealen, freien und selbständigen Denker. Wir vermögen das eine nicht von dem anderen zu trennen. Der Inhalt seines Patriotismus, seiner Reden an die deutsche Nation sind die Gedanken seiner philosophischen Weltansicht. Diese haben ihn befähigt zu der einen deutschen Nation zu reden, wie seit Luther nicht zu ihr gesprochen war.

Fichte betrachtet auch die politischen Zustände als eine Folge von den Zuständen unserer Literatur. Ihm bilden Leben und Wissenschaft ein Ganzes. Das bezeugt nicht nur die Persönlichkeit sondern auch das System Fichte's. Er war so sehr Er selbst und wie aus einem Gusse, dass wer den Patrioten Fichte sieht, darin zugleich auch den Denker gewahr wird.

Wir können nicht glauben, dass man ihn in Wahrheit ehrt, wenn man ihn nicht als einen ganzen Menschen auffasst, sondern ihn in zwei Stücke auseinander fallen lässt.

Wenn der Denker Fichte auch der Universität näher liegt, so wird doch auch sie, unsere Universität, über den Denker nicht den Patrioten vergessen. Auch unsere Philosophie ist ein Nationalwerk des deutschen Volkes. Auch sie hat dazu beigetragen, dass das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit und der Einheit uns immer mehr durchdringt und belebt.

Eine deutsche Philosophie, welche mit Recht dieses Prädikat trägt, besitzen wir jedoch erst seit Kant. Die Denker deutscher Herkunft, welche schon vor Kant an der Bewegung der philosophischen Gedanken Theil haben, haben doch noch keine nationaldeutsche Philosophie gegründet. Originell sind ohne Zweifel auch die Ideen von Hugo von St. Victor, von Nicolaus Cusanus, von Leibniz, auch in ihren Vorstellungen wird schon eine Eigenthümlichkeit unserer Art zu empfinden und zu denken liegen. Eine dentsche Philosophie aber haben sie doch nicht gegründet. Denn einen Einfluss der Volksthümlichkeit auf die Entwicklung der Wissenschaft, des staatlichen und kirchlichen Lebens finden wir überall erst in der neueren Zeit, da sich die Völker lostrennten von dem grossen Ganzen, das im Mittelalter alle ohne Unterschied in Staat und Kirche, in Wissenschaft und Kunst umfasste. Erst nachdem sie sich hiervon emancipirten, haben sie auch ihren nationalen Geist zur Geltung gebracht. Die Männer unserer Nation, welche vor Kant an der Ausbildung der Philosophie mitarbeiteten, waren mehr Repräsentanten des allgemein wissenschaftlichen Lebens in Europa als im besonderen des deutschen Volkes. Selbst bei Leibniz finden wir noch diese Universalität, der, wie sehr er auch sonst die deutsche Sprache ehrt, sich ihrer

zur Darstellung seiner philosophischen Gedanken doch nicht bediente.

Bei den Engländern beginnt eine eigenthümliche Entwicklung der Philosophie mit Bacon, bei den Franzosen mit Decartes, bei uns aber mit Kant. Eine solche können wir erst da erkennen, wo eine selbständige Richtung des Denkens, nicht bloss eine Ablenkung und Umbeugung einer fremden hervortritt, und die Kraft hat ein neues wissenschaftliches Leben zu begründen. Durch Kant aber hat das philosophische Denken eine neue Richtung erhalten, die nicht von Aussen an uns gekommen, sondern von Innen producirt ist. Daher giebt es erst seitdem eine deutsche Philosophie. Ihr Ziel ist die Versöhnung und die Verbindung der Wahrheiten der weltlichen Wissenschaften, der Naturwissenschaften, mit denen der Theologie. Nicht in der Läugnung des lebendigen Gottes, sondern in dem Streben ihn zu erkennen, und mit dieser Erkenntniss zugleich die der weltlichen Wissenschaften zu verbinden, besteht der Wille der Philosophie seit Kant. Sie hat sich nicht einseitig in den Dienst der Theologie, oder in den der Naturwissenschaften gestellt, sondern das Band will sie sein, das alle Wissenschaften mit einander vereint. Das ist die höhere Stellung, welche unsere Philosophie von ihrem Beginn an eingenommen hat.

Mit der ganzen Strenge seines Charakters hat Kant der Philosophie zuerst die ethische Wendung gegeben, wodurch sie der Theologie wieder zugeführt wurde. Der menschliche Verstand, lehrte er, ist durch sich selbst verhindert das Wesen der Dinge und Gott zu erkennen. Der Mensch aber sei nicht bloss ein erkennendes, sondern auch ein sittlich handelndes Wesen und müsse daher auch denken wie die Sittlichkeit seines Lebens es fordert. Darauf gründete Kant die höchsten Wahrheiten der Theologie. Bekannt aber ist es auch, dass er zugleich eine neue Richtung in der philosophischen Naturerklärung eingeschlagen hat.

Kant allein aber hat die deutsche Philosophie nicht gegründet, denn neben ihm und unabhängig von ihm haben Anfänge derselben gegeben auch Lessing, Herder und Jacobi. Ohne Lessing's Einfluss zu beachten, versteht man die Fortentwicklung der Philosophie nach Kant durch Fichte nicht. Von der Aesthetik ist Lessing zur Theologie und von den Streitigkeiten der Theologie zur Philosophie gelangt. Das ist der Gang, den unsere Bildung überhaupt genommen hat. Viel mehr als Kant hat Lessing die theologischen Fragen wieder in den Vordergrund gestellt, und neue Grundlagen für ihre Beantwortung gewonnen. Damit in Verbindung steht auch, dass er den Gedanken einer Erziehung des Menschengeschlechts durch göttliche Offenbarung wieder geltend machte, den schon die ersten christlichen Philosophen ausgesprochen haben. Lessing ist dadurch auch der erste Gründer der Philosophie der Geschichte geworden. Er ist ein Vorläufer Fichte's, der diese Gedanken weiter fortgebildet hat.

Neben Lessing hat aber auch einen ersten Anfang der deutschen Philosophie gegeben Herder. Lessing's Gedanken hat Herder in seinen Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit nicht nur weiter fortgeführt, sondern in der That auch erweitert. Denn nach seiner Ansicht beginnt die Geschichte schon mit der Bildungsgeschichte unseres Planeten, der Wohnstätte des Menschengeschlechts. Herder fasste die Natur als eine einheitliche Entwicklung und als die positive Grundlage für das geistige Leben der Menschheit in der Geschichte auf, Gedanken, welche in der Naturphilosophie Schelling's ihre weitere Ausbildung erfahren haben.

Und wie Lessing und Herder, so hat auch Jacobi, der mit beiden Befreundete, neben Kant einen Anfang für die Gründung einer deutschen Philosophie gefunden. Wird, wie nicht selten, unsere Philosophie als eine einseitig speculative und rationalistische bezeichnet, so vergisst man Lessing, Herder

und Jacobi in Betracht zu ziehen. Denn die Rechte der Erfahrung haben sie und hat vorzüglich Jacobi mit der ganzen Innigkeit seines Herzens geltend gemacht. Zugleich aber haben sie auch den Begriff der Erfahrung erweitert. Denn der Mensch besitze nicht bloss eine äussere und sinnliche Erfahrung, worauf er Erkenntnisse mit Recht gründe, sondern auch eine innere und religiöse, die ebenso unmittelbar gewiss und eine sichere Grundlage des Erkennens sei wie die äussere. Auf der einen gründet sich die Naturwissenschaft, auf der anderen die ethischen Wissenschaften und die Theologie.

Auf diesen Anfängen und Grundlagen von Kant und Jacobi, von Lessing und Herder hat die deutsche Philosophie sich entwickelt.

Eine neue Periode ihrer Entwicklung beginnt aber mit Fichte. Das ist die Zeit der systematischen Ausbildung und Fortentwicklung der Philosophie. Sie als ein in sich gegründetes und abgeschlossenes System aller Gedanken der Vernunft hat zuerst Fichte, als das zu erringende Ziel aufgestellt, worin sich ihm Schelling und Hegel angeschlossen haben. Eine Philosophie aus einem Stücke forderte Fichte.

Nicht wundern kann es uns, dass die Arbeiten und Leistungen Fichte's und der Männer, die sich ihm anschlossen, eine ganz andere Aufnahme fanden als die kritischen, polemischen und vereinzelten Untersuchungen von Lessing und Herder, Jacobi und Kant. Denn der Mensch strebt immer nach dem Ganzen und Vollendeten und sieht das Einzelne und die Anfänge nur als Mittel dafür an. Und da nun von Fichte verkündet wurde: das ganze und vollendete System der Philosophie sei gefunden, wenigstens der Weg zu seiner Ausbildung entdeckt, da ergriff ein freudiges Erstaunen und Begeisterung die Herzen, deren Sehnsucht nun schien befriedigt zu werden.

Hieraus erklärt sich der Enthusiasmus, den Fichte's Auftreten in Jena hervorrief.

Das methodische und systematische Denken gilt nun als das Kriterion aller Wahrheit. Das folgerichtige Denken, welches den richtigen Anfang gefunden, vermag aus sich alle Wahrheit zu finden. Dies Denken stellt sich aller Erfahrung und Ueberlieferung entgegen. Der Auctorität folgen, erklärt Fichte, ist gewissenlos, ist irreligiös. Alle Erkenntniss der Wahrheit müsse aus eigner Einsicht und eignem Nachdenken stammen. Bevor eine Erkenntniss nicht methodisch und systematisch gewonnen, gilt sie nur als ein Vorurtheil, als eine Meinung des Lebens, über deren Wahrheit noch erst zu entscheiden sei. Die Philosophie soll völlig vorurtheilslos und ohne alle Voraussetzungen allein durch das Interesse an der Wahrheit geleitet alle Erkenntnisse aus dem Denken erzeugen. Mit der ihm eigenen Kühnheit, ja mit einer gewissen Gewaltsamkeit in der Durchführung machte Fichte dies geltend. Er vertrauet der Kraft des systematischen Denkens unbedingt. Selbst das, was er für völlig unbegreiflich hält, das W e s e n Gottes, muss er doch als ein Unbegreifliches deduciren. Seine Deductionen gehen bis in die einzelnen Anordnungen und Einrichtungen des Lebens, die allein aus der Vernunft, meint er, festgesetzt werden können.

Unsere Philosophie hat hierdurch, wie sie sich dessen auch wohl bewusst ist, einen esoterischen Charakter bekommen. Sie will sich nicht herablassen zu der gemeinen Meinung des Lebens, sondern fordert, dass sie auf die Höhe ihres Standpunkts sich erhebe. Der gesunde Menschenverstand, der ohne Zusammenhang nur die einzelnen Fälle des Lebens bedenkt, gilt ihr ausser der Wahrheit seiend. Man muss ihn ablegen, um in das Gebiet des methodischen Denkens der Wahrheit eingehen zu können. Das systematische Denken ist ihr Geheimniss, das nirgends anders als in der Philosophie selbst



sich offenbart. Daher spricht diese Philosophie auch ihre eigne Sprache. Sie setzt sich über Vieles hinweg und bestimmt es nach ihren inneren Gesetzen. Sie bildet neue Wörter und bestimmt erst ihren Sinn, als wenn sie sonst keinen hätten, sie construirt die Sprache wie die Logik und nicht wie die Grammatik es gebietet.

Hervorgegangen ist hieraus das, was man die absolute Philosophie nennt. Die Philosophie soll selbst die Eine Wissenschaft sein, ausser der es keine andere mehr giebt. Die Dialektik des Gedankens, und die Beschauung der Dinge gilt als der einzige und letzte Zweck des Lebens, wofür alles Uebrige nur ein Mittel ist. Die Speculation soll die Empirie und das Leben ersetzen. Mit viel grösserer Consequenz noch und Zähigkeit in der Ausführung als Fichte, der nur den Anfang damit gemacht hat, hat Hegel dies Ideal der absoluten Philosophie zur Geltung gebracht.

Unstreitig ist die Zeit der absoluten Philosophie vorbei. Ihre übertriebenen Forderungen hat sie müssen aufgeben. Ihre Einseitigkeit ist allgemein erkannt. Sie hat ihre Gegner zu einer unbesonnenen Umkehr der Wissenschaft verleitet, wo eine Empirie um so mehr gelten soll, je mehr sie das Allgemeine aus den Augen verliert, wo die Praxis durch eine blosse Routine ohne ideale Gesinnung ersetzt werden soll. Wir geben die Einseitigkeiten der absoluten Philosophie Preis, ohne ihr Verdienst und ohne ihre Leistungen zu schmälern.

Nur durch Extreme schreitet die Geschichte fort. Die absolute Philosophie ist das Extrem zu der vorkantischen Zeit, wo man zuerst die Philosophie nur als dienende Macht der Theologie, dann nur als eine Art Empirie oder als ein Stück Mathematik wollte gelten lassen. Das hat die deutsche Philosophie seit Fichte umgekehrt, indem sie nun alle Wissenschaften ausser sich behandelte, wie sie selbst war behandelt worden. Das Ziel aber war nur die Selbständigkeit der

Philosophie neben den empirischen und praktischen Wissenschaften zu erreichen. Und dies Ziel ist erreicht worden. Ihre Einseitigkeiten kann sie fallen lassen, da sie als selbständige Wissenschaft feststeht. Unläugbar haben aber auch die besonderen Wissenschaften der Empirie und Praxis durch den Einfluss der absoluten Philosophie fördernde Wirkungen empfangen. Das methodische Denken ist auch in ihnen zur Selbsterkenntniss und zur Anwendung gekommen.

Den Weg der absoluten Philosophie hat Fichte also zuerst betreten und das Seinige dazu gethan, dass die Philosophie als eine selbständige Wissenschaft erkannt wurde. Schelling und Hegel sind ihm darin gefolgt. Von ihnen unterscheidet er sich aber durch die Weltansicht und Erkenntnisstheorie, welche er innerhalb dieser ihnen gemeinsamen Richtung aufstellte. Seine Weltansicht ist eine vorherrschend und ausschliesslich ethische und seine Erkenntnisstheorie trägt keinen anderen Charakter. Warum es Einigen nicht gelingen will, einen Eingang in die Philosophie Fichte's zu finden und anderen das Verständniss derselben in einen Zwiespalt mit sich selbst verfällt, liegt wohl darin, dass man in der Erkenntnisstheorie Fichte's nicht schon seine Weltansicht gewahr wird, die doch nur ein Ausfluss daraus ist.

Als den letzten Grund von allem Wissen und Bewusstsein sieht Fichte an die freie That, das freie sich selber setzende Ich. Wir verstehen und begreifen nur, was wir frei im Denken hervorbringen können. Was wir nicht hervorbringen können, verstehen wir auch nicht. Fichte beurtheilt daher die Wahrheit und die Realität des Wissens nach der Freiheit des Denkens, welche in einer Erkenntniss vorhanden ist. Die Freiheit ist das Princip und der erste Glaubensartikel seiner Philosophie. Nur durch die Freiheit gelangen wir zur Wahr-

heit. Sie ist das einzige wahre Sein und der Grund von allem anderen Sein. Das freie Denken aber ist selbst die Voraussetzung des freien Handelns. Wie Schiller der Dichter der Freiheit genannt worden ist, so ist Fichte ihr Philosoph.

Die Freiheit des Geistes ist das Ziel, welches wir im Erkennen wie im Handeln erreichen sollen. Um aber frei zu sein, müssen wir frei werden, denn anfänglich sind wir es nicht, weder im Erkennen noch im Handeln. Sondern im Anfange sind wir determinirt und in Schranken eingeschlossen. Sein Ziel kann der Geist nur erreichen, indem er durch eine Reihe von Entwicklungsstufen hindurchgeht, worin er zur Freiheit und zum Bewusstsein der Freiheit sich erhebt. Aus diesem Grunde stellt Fichte die Philosophie, welche er Wissenschaftslehre nannte, dar als Geschichte des Bewusstseins aus seinem Begriffe. Er will die Entwicklungsstufen unseres erkennenden Geistes construiren, von seiner niedrigsten Stufe bis zu seinem höchsten Ziele, von der sinnlichen Anschauung bis zur Erkenntniss Gottes. In dieser Hinsicht erinnert uns seine Philosophie an Hugo von St. Victor, der auch wie Fichte den Weg zeigen wollte, auf dem wir zur Erkenntniss des Absoluten gelangen.

In der niedrigsten Stufe seiner Entwicklung ist der erkennende Geist nicht frei, sondern von Gesetzen determinirt, welche ihn nöthigen, in bestimmter Weise anzuschauen und zu denken. Der Zwang dieser Gesetze wirkt in uns die Ueberzeugung, dass etwas ausser uns ist und dass alle Individuen, deren jedes doch nur in seiner ihm angehörenden Vorstellungswelt lebt, aus einem allgemeinen Leben stammen, welches in ihnen sich spaltet und dadurch zum Bewusstsein kommt. Da in diesen Vorstellungen, welche aus innerer Nothwendigkeit in uns sich produciren, keine Freiheit ist, so sieht Fichte in ihnen auch nur eine Erscheinungswelt, welche bestimmt ist, noch etwas anderes als sich selbst auszudrücken. Dies ist nach

Fichte das Gebiet der Natur, worin er keine absolute, sondern nur eine relative Wahrheit findet, weil sie allein von der Nothwendigkeit beherrscht ist.

Den Wendepunkt in der Geschichte des Bewusstseins bildet die Erkenntniss unserer sittlichen Bestimmung. Sie zeigt mehr als Natur und Nothwendigkeit, sie bezeugt die Freiheit unseres Geistes. Die Freiheit aber ist nach Fichte das wahre Sein und die Natur nur die Erscheinung. Alle Gewissheit ist zuletzt eine moralische. Wir glauben an eine Realität, weil wir selbst nicht bloss denkende und vorstellende, sondern handelnde und frei wollende Wesen sind. Alle unsere Ueberzeugungen gründen sich auf dem Bewusstsein, dass wir handelnde und wirkende Wesen sind. Was das Herz bindet und dem Raisonnement des Verstandes Schranken setzt, ist der freie und sittliche Wille. So hat alle Wahrheit und Gewissheit nach Fichte einen ethischen Grund.

Unsere sittliche Selbsterkenntniss ist aber nicht die höchste und letzte Stufe in der Entwicklung des Bewusstseins, sondern dies ist das religiöse Bewusstsein von Gott. Denn das ganze Leben des Bewusstseins betrachtet Fichte als ein Bild Gottes. Alles Wissen ist das Bild des ewigen Seins; das freie und sittliche Ich ist Gott ausser seinem Sein im Bilde. Da alles Wissen nicht das Sein selber, sondern nur ein Bild desselben ist, so setze es ein absolutes Sein voraus, welches nothwendig ist, auch wenn der Begriff desselben nicht wäre. Die Entwicklung des Bewusstseins, dessen Leben anfänglich in Schranken eingeschlossen, erhebt sich also zur Freiheit und zum Grunde der Freiheit in Gott.

Am bekanntesten ist die Philosophie Fichte's durch ihren angeblich extremen Idealismus. Gewiss gehört sie zu den idealen Weltansichten. Sie begnügt sich nicht damit, vernünftig

zu finden, was wirklich geworden, sondern stellt die Begriffe auf, welche die ideale Bestimmung des Menschen aussprechen und durch sein Leben und Handeln verwirklicht werden sollen. Der Ueberzeugung ist sie, dass die wahre Welt die sittliche ist, welche aus der freien Kraft des Menschen hervorgehen soll. „Nicht das ist", sagt Fichte, „was uns als daseiend erscheint, nicht einmal das, was wir Alle und die Edelsten und Besten unter uns sind, sondern das, nach dem wir Alle streben und in Ewigkeit streben werden. — Was Du geworden, ist nur die Stufe, nur die Bedingung für den Moment, sobald Du stille stehst und zu sein wähnst, fällst Du in das Nichts." Die aus der Freiheit sich ewig evolvirende Welt des Guten ist auch die wahre Welt.

Die Natur hat Fichte aufgefasst nur als Bedingung für die Entstehung der sittlichen Welt. Sie ist nur dazu da, dass in ihr der sittliche Endzweck des Lebens realisirt und sichtbar werde. Fichte fasst die Natur auf als eine blosse Formenwelt, die ihren Inhalt und ihre Bedeutung erst durch ihre ethische Bearbeitung empfängt. Nicht in Abrede stellt er sie, sondern er giebt von ihr nur einen anderen Begriff. Er sieht in ihr nicht das Absolute, sondern nur die nothwendige Formenwelt, worin der sittliche Zweck der Welt, wenn er zum Dasein kommen soll, sich kleiden muss. Die Natur ist nicht um ihrer selbst willen, sondern das Leben hat eine Bestimmung, wofür es selbst nur Mittel und Werkzeug ist. Die Natur hat selbst in dem sittlichen Endzweck des Lebens ihren Grund, der sie erklärt und hervorbringt.

In dieser nur teleologischen Auffassung der Natur, worin sie nur als ein an sich bedeutungsloses Mittel und Werkzeug der sittlichen Welt gilt, liegt der auffallendste Mangel des *ethischen* Idealismus Fichte's, den Schelling zu ergänzen als die Aufgabe seiner Philosophie bezeichnet. Er wollte die Natur als gleichberechtigt neben der geistigen und sittlichen

Welt und selbst als eine Offenbarung des Absoluten nachweisen. Ihn interessirte vorzüglich die Frage nach dem Ursprunge der Dinge, während Fichte nur ergründen will, den den Dingen immanenten Endzweck, der selbst die Ursache ihres Daseins und Lebens ist. Von einer Schöpfung will Fichte nichts wissen, die sittliche Welt sei die Folge des göttlichen Seins. Schelling aber extendirt die Frage nach dem Ursprunge bis in Gott selbst hinein.

Am Entschiedensten spricht sich die Tendenz der Weltansicht Fichte's aus in seiner Ansicht über die Unsterblichkeit. Nicht jedes Individuum, meint er in seiner aristokratischen Theorie, sei unsterblich. Jedes empfängt bei seiner Geburt durch die moralische Weltordnung, die Alles dekretirt, einen bestimmten Beruf, den es einmal in seinem Leben mit Bewusstsein sich selber geben muss. In diesem Berufe liegt das individuelle Ethos eines Jeden. Jeder soll das, was schlechthin nur Er soll und Er kann, und das, wenn er es nicht thut, überall nicht geschieht. Unsterblich ist nun nur das Geschlecht der freien Seelen, die ihrer sittlichen Bestimmung nachgehen, ihren Beruf vollziehen und so durch ihre eigne That sich eine Wirklichkeit schaffen. Die Seelen, welche ihre Bestimmung nicht ergreifen und thatlos bleiben, sind nur eine verschwindende Form der Natur oder des allgemeinen Lebens, an deren Stelle andere treten. Die, welche keinen sittlichen Willen in sich erzeugen, gehen unter, die es aber thun, überdauern den Untergang aller Welten.

Nur das Sittliche hat nach Fichte Bedeutung und Realität, alles Uebrige ist nur ein Werkzeug der Natur. An sich sind die Individuen nur eine nothwendige Form, welche das Leben annehmen muss, um zum Bewusstsein zu kommen. Werth und Bestand erhalten sie nur durch die ethische Aufgabe, der sie

ihr Leben widmen. Diese Aufgabe ist unendlich und kann daher auch durch keine bestimmte Anzahl von Individuen und Welten realisirt werden, weshalb stets neue Welten und neue Individuen entstehen. In ihrer unendlichen Folge ist aber nur Ein Leben und nur Ein es bestimmender Endzweck, der in seiner Verwirklichung an die Individuen sich vertheilt und jedem seinen Beruf bestimmt.

Wie Fichte die ganze Welt, so fasst er auch Gott nur vom sittlichen Standpunkte auf. Die Welt selbst ist nicht Gott, denn sie ist nur eine unaufhörliche Evolution ihres Endzwecks, der stets wird und nie realisirt ist. Allem Werden und Leben aber müsse zu Grunke liegen ein absolutes Sein, das nie geworden und nie wird, sondern stets vollendet war. Dies absolute Sein ist Gott. Er ist uns aber nicht seinem Wesen nach, sondern nur im Leben offenbar. Gott ist ewig das, was die von ihm Ergriffenen und Begeisterten thun. Das Sein, welches sich im Leben offenbart, ist nicht das Sein des Lebens, sondern Gottes. Was er an sich ist, das erscheint im Leben im steten Werden. Es gebe keine vollkommene Offenbarung Gottes, die Welt ist eine stets mangelhafte Darstellung der Fülle seines Seins. Wir erkennen Gott nur, indem der sittliche Endzweck in der Welt mehr und mehr sich verwirklicht und sichtbar wird. Das Erkenntniss des höchsten Gutes, das wir in unserem Leben gewinnen, ist die Erkenntniss Gottes, der selbst das Princip oder der Grund des sittlichen Endzwecks der Welt ist.

Erhebe sich aber der Mensch zu dieser Erkenntniss, so lebe in ihm nicht mehr das Gebot, der kategorische Imperativ, sondern wie es sein soll, Gott. Das Ich erschafft in sich einen ewigen und heiligen Willen zur Darstellung seiner sittlichen Bestimmung. Dieser Akt beschliesse das Eigenleben. Von da an lebe es selbst nicht mehr in seiner Eigenheit, sondern Gott lebe in ihm. Das ist das selige Leben des Ichs in Gott. Ich

thue, was Gott will und er lebt in mir. Dadurch werde die Freiheit zur höheren Natur.

Fichte schliesst seine Wissenschaftslehre mit dem Rathe, nach der in ihr erlangten Erkenntniss sich wieder hinzugeben dem wirklichen Leben. Denn alles Wissen sei todt, sei nur ein Bild und ein Schema. Alles Sein könne nur gelebt und auf keine andere Weise vollzogen werden. Das Leben ist nur im Leben, das Sein nur im Sein zu erfassen. Der Geist will mehr als denken und erkennen, er will sein und leben.

In der Mitte zweier Welten findet sich der Mensch gestellt zwischen der Natur auf der einen Seite und der sittlichen Welt auf der anderen. Seine Freiheit besteht in der Wahl, dem Gesetze der Natur oder dem Gebote der Sittlichkeit zu folgen. Die Freiheit ist eine Erhebung von dem Naturtriebe zur sittlichen Bestimmung. Losreissen müsse sich der Mensch von dem Einen und hingeben und aufopfern dem Anderen. Dieser Entschluss sei eine plötzliche Wiedergeburt, ein augenblickliches Licht unseres Bewusstseins. Begreiflich ist er nicht, denn das Freie kann nicht begriffen werden. Jedem sagt sein Gewissen mit unmittelbarer Evidenz seine sittliche Bestimmung. Jeder muss warten, bis das göttliche Bild in ihm hervorbricht. Fichte weiss sich die Entstehung des freien und sittlichen Willens nicht zu erklären. Ein plötzliches Losreissen, ein höherer Aufschwung, ein unmittelbares Bewusstsein in intellectueller Anschauung soll dazu nothwendig sein, setzt aber selbst schon Freiheit voraus. Daher fordert Fichte auch, es müsse exemplarische Menschen geben, die durch ihr Beispiel in der Anschauung die Freiheit und Sittlichkeit uns vorconstruiren.

Die Freiheit ist ein Moment, ein plötzliches Losreissen, ein Hervorbringen eines unerschütterlichen Entschlusses. Ist

die Wahl getroffen, so herrscht mit Nothwendigkeit über uns entweder die Natur oder das sittliche Gebot. Denn in beiden Welten, der physischen wie der moralischen, ist Nothwendigkeit, dort der Mittel, hier der Zwecke. Die guten Menschen stehen ebenso unter der Nothwendigkeit des sittlichen Endzwecks, dem sie ihr Leben widmen, wie die Bösen unter dem Zwange des Naturgesetzes, dem sie sich unterworfen haben. Mit gleicher Nothwendigkeit erfüllen sich die Geschicke, die Freiheit liegt nur in der Wahl des Gesetzes, in ihm selbst ist sie verloren. Freiheit und Gesetz sind für Fichte ein ungelöstes Problem. Auch das praktische Leben sucht noch erst ihre Uebereinstimmung zu gewinnen.

Den ethischen Process fasst Fichte wesentlich auf als einen beständigen Kampf mit der Natur. Unsere Freiheit kann sich nur bethätigen in der Ueberwindung eines Widerstandes. Dieser muss ewig bleiben, damit im Kampfe mit dem Widerstande die Freiheit und Selbständigkeit sich bewährt. Die Sittlichkeit des Lebens besteht deshalb aber auch nicht bloss in der Gesinnung, sondern in der That und Handlung. Der Wille ist nicht ohne Handeln gut. Alle Natur soll beständig der Herrschaft der Vernunft unterworfen werden. Für die Herrschaft des freien und sittlichen Willens ist sie selbst prästabilirt, denn sie ist nur für seine Sichtbarmachung vorhanden und hat mit ihm den gleichen Ursprung. Die Natur ist darauf eingerichtet, durch die freie That gestaltet zu werden.

Aus dieser Auffassung des ethischen Processes geht bei Fichte eine Erweiterung der Ethik hervor. Auch die äusseren Güter sind sittlich. In ihrer Erwerbung bethätigt sich die Kraft und Freiheit des Willens. Die Werke des Gewerbfleisses, der erworbene Reichthum hat nicht bloss eine ökonomische, sondern auch eine sittliche Schätzung. In diesen Punkten geht Fichte über Kant hinaus.

Der sittlichen Welt aber gehört der Mensch, nicht in

seiner Isolirung, sondern als Mitglied der Gemeinschaft an. Alle sollen eine Einheit bilden. Alle Pflichten gehen auf das Ganze. Keiner soll für sich oder für die anderen, sondern jeder soll für das Ganze denken, thun und handeln. Das ist die Selbstlosigkeit, welche nach Fichte den Charakter des Sittlichen ausmacht. Das Ganze umfasst aber auch alle Stände und Berufsarten des Lebens. Jeder Stand macht eine besondere Sphäre der sittlichen Welt aus. Ihr gehört der Mensch nicht in abstracto, sondern auch nach seinem besonderen Berufe an. In dieser Universalität hat Fichte den Begriff der sittlichen Welt geltend gemacht, worin ihm vor allen Schleiermacher gefolgt ist. In ihr fallen auch Staat und Kirche zusammen. Ihre Trennung ruht nur darauf, dass das Ideal der sittlichen Welt noch nicht realisirt ist.

Das Recht betrachtet Fichte als die Bedingung und Voraussetzung der sittlichen Welt. Er will es getrennt von der Moral, beruhend auf seinem eignen Princip, begreifen. Die Rechtsordnung müsse durch sich selbst Bestand haben. Er sieht das Recht als eine Folge an bloss von dem Dasein freier Wesen, welche mit einander in einer gemeinschaftlichen Sinnenwelt leben. Es gebiete, dass in der äusseren Gemeinschaft Jeder eine Sphäre der Freiheit habe und die Freiheitssphäre eines Jeden anerkenne. Fichte ist der einzige unter allen Rechtsphilosophen, der die Scheidung des Rechts von der Moral wirklich vollzogen hat. Das gesammte neuere Naturrecht strebt dahin, jene antike und mittelalterliche Vermischung von Recht und Moral, wozu andere in unserer Zeit wieder zurückkehren möchten, aufzuheben und die Rechtswelt als eine von dem Ethos geschiedene Sphäre zu begreifen. Gelungen ist dies aber nur Fichte. Diese Scheidung steht auch im Interesse der Freiheit und Sittlichkeit. Denn die Erhaltung

und Sicherheit der Freiheit der Person, welche das Recht gewähren soll, ist die Bedingung und die Voraussetzung für die sittliche Welt, die allein aus der Freiheit hervorgehen kann. Das Recht hat einen thatsächlichen Charakter, es hat nothwendig Realität, weshalb es Recht nur im Staate giebt, der die Anstalt ist zur Aufrechthaltung und Feststellung des Rechts.

Die geschichtlich gegebenen Rechts- und Staatsverfassungen sieht Fichte jedoch nur als aus Noth bestehend an. Denn ihre Existenz beruht darauf, dass das Reich der Sittlichkeit ein noch nicht realisirtes Ideal des Menschengeschlechts ist. Wenn alle aus freier Einsicht sittlich handeln, ist das Recht, welches durch Zwang sich geltend macht, nicht mehr nothwendig. Das Recht und der Rechtsstaat haben daher nur eine bedingte Existenz. Sie sind, aber sie gelten doch selbst nur als Bedingungen für die Entstehung der sittlichen Welt. Ihre Entstehung ist aber daran geknüpft, dass das Menschengeschlecht dazu erzogen werde, statt wie anfänglich aus Zwang aus freier Einsicht das Rechte und Gute zu thun. Die moralische Zulässigkeit des Zwanges beruhe selbst darauf, dass der Staat nicht bloss eine Rechtsanstalt, sondern eine Erziehungsanstalt zur Sittlichkeit sei.

Dieser Gedanke bildet den Inhalt von Fichte's Reden an die deutsche Nation. Für die Regeneration Deutschlands hält er eine öffentliche Erziehung zur sittlichen Lebensanschauung nothwendig. Diese Erziehung will er nicht der Familie anvertrauen, da er jene Zeit der Erniedrigung Deutschlands für das Zeitalter der grössten Sündhaftigkeit hält, worin die Selbstsucht alle ergriffen und das Ganze zerstört habe. Dies Geschlecht hielt er für verloren. Ein neues müsse zum Heile Deutschlands durch eine öffentliche Nationalerziehung herangebildet werden. Die Wiedergeburt Deutschlands soll

daraus hervorgehen. Der Inhalt seiner patriotischen Reden ist also dieser Gedanke seiner Philosophie, dass ein Erziehungsstaat nothwendig sei, der den Uebergang zur sittlichen Lebensanschauung vermittelt. Sie muss die Nation durchdringen, wenn sie einig, mächtig und frei werden soll. Sein Patriotismus geht doch über den Staat hinaus. Sein Ziel ist die Gründung des sittlichen Reiches, worin allein auch der wahre Staat ist. Die deutsche Nation aber hält Fichte vor allen befähigt zu dieser Aufgabe. Ihre Bestimmung ist es, das Reich der Freiheit, woraus die Wahrheit und das Gute hervorgeht, zu gründen. Der Ethiker Fichte ist auch der Patriot. Wir wollen den Einen nicht ohne den Anderen. Seine Lebens- und seine Weltanschauung ist ein Ganzes, dass der politischen und der Culturgeschichte unserer Nation angehört. Aber nicht bloss der Geschichte, sondern wie wir glauben auch noch der Gegenwart. Die Nationalerziehung, wenn auch in einem etwas anderen Sinne als Fichte meinte, sie muss noch fortdauern, weiter um sich greifen, wenn sie ihr Ziel, das einige, freie und mächtige Deutschland, dem kein Gebiet der Cultur fremd bleiben und werden soll, erreichen soll.

Die Geschichte endlich betrachtet Fichte ähnlich wie Lessing als eine Erziehung des Menschengeschlechts. Das Erziehungsmittel der Geschichte ist das Christenthum, wodurch die Völker, deren Leben ursprünglich von einem blossen Natur- und Auctoritätsglauben beherrscht wird, angeleitet werden, den Willen Gottes aus freier Einsicht zu thun, denn darin bestehe das Wesen der christlichen Religion, dass sie an die Stelle des blossen Glaubens die freie Einsicht des individuellen Verstandes eines Jeden in die sittliche Weltordnung als Motiv des Lebens setze. Der Mensch soll keinen anderen Herrn ausser Gott haben. Im Christenthum werde Gott wirklich und in der That

alleiniger Herr. Dieses Sein und Leben des Menschen in Gott habe Christus zuerst durch sein eignes Sein und Leben in unmittelbarer Anschauung erkannt. Durch ihn und seine Wiederholung soll daraus entstehen das Gottesreich auf Erden, denn das Christenthum sei nicht bloss Lehre, sondern die Verfassung des Lebens im Willen und in der That begründend. Ein Reich der Freiheit und der Gleichheit aller Menschen vor Gott wolle es gründen.

Diese Deutung der christlichen Lehre zeigt den Einfluss, den die französische Revolution oder ihre Gedanken auch auf Fichte geäussert. Er ist selbst als ein revolutionärer Geist angesehen worden. In der That hat auch die geistige Revolution, welche unser Volk gleichzeitig mit der politischen Frankreichs durchlebte, in Fichte ihren Höhepunkt erreicht. Revolutionäre Grundsätze für das Leben hat Fichte aber nicht gelehrt. Denn in allem Handeln müsse stets nur die nächste Aufgabe realisirt werden, welche unmittelbar aus den geschichtlich gegebenen Bedingungen gestellt werde. Er hat keinen gewaltsamen Fortschritt, aber den Fortschritt, den die gegebenen Bedingungen der Wirklichkeit fordern, hat er gewollt.

Ein Bild der Philosophie Fichte's und ihrer Stellung in der Geschichte habe ich Ihnen, hochgeehrte Anwesende, geben wollen. Wenn sein persönliches Leben, seine That für die Befreiung Deutschlands unser Herz gewinnt, seine Lehre fesselt nicht bloss unseren Verstand. Vielleicht kennt die Geschichte keinen Philosophen, in dem so sehr wie in Fichte der Mensch und der Philosoph zusammen fallen. Auch seine Philosophie hat in der Geschichte eine unvergängliche Bedeutung. Sie zeigt den Kampf, den die deutsche Philosophie hat durchstreiten müssen, um den alle höhere Bildung und Erkenntniss

untergrabenden Naturalismus zu beseitigen. Dazu war es nothwendig, dass eine so ausschliesslich ethische Weltansicht geltend gemacht wurde, wie Fichte dies gethan. Auch für die Gegenwart ist seine Lehre noch von lebendiger Kraft. Ein tiefer theologischer Zug geht durch sie hindurch neben dem Bewusstsein von der Freiheit und der Selbständigkeit des Ichs. Das Eine schliesst das Andere nicht aus. Ein Zeugniss davon ist Fichte*) nach seiner Persönlichkeit wie nach seiner Lehre. —

*) Ueber das Leben Fichte's vergleiche meinen Vortrag: Johann Gottlieb Fichte. Kiel, Ernst Homann. 1862.

Druck von G. Bernstein in Berlin.



